НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
Філіял «Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы»

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР

МАТЭРЫЯЛЫ І ДАСЛЕДАВАННІ

Зборнік навуковых прац

Заснаваны ў 2014 годзе

Выпуск 1

Мінск
«Беларуская навука»
2014

УДК 398(=161.3)(082)

Зборнік змяшчае раздзелы: «Даследаванні», «Беларускі фальклорна-этналінгвістычны атлас», «З Калекцыі фальклорных запісаў», «Матэрыялы палявых экспедыцый», «Беларускі фальклор у замежных публікацыях», «Фальклор беларусаў замежжа», «Рэцэнзіі», «Юбілеі». Публікуюцца ўнікальныя запісы, якія захоўваюцца ў архіве аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі. Навуковыя артыкулы дэманструюць асноўныя кірункі беларускай фалькларыстыкі, прапаноўваюць новыя падыходы да вывучэння і асэнсавання традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў.

Зборнік разлічаны на фалькларыстаў, этнолагаў, лінгвістаў, краязнаўцаў, а таксама ўсіх, хто цікавіцца народнай спадчынай.

Рэдакцыйная калегія:
М. П. Антропаў, А. М. Боганева, Т. В. Валодзіна (гал. рэд.), А. А. Гулак, У. А. Лобач, С. В. Русецкі, С. І. Санько, І. А. Швед

Рэцэнзенты:
доктар філалагічных навук А. С. Ліс,
кандыдат філалагічных навук У. А. Васілевіч

ISBN 978-985-08-1649-8

© Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры, 2014
© Афармленне. РУП «Выдавецкі дом «Беларуская навука», 2014

ЗМЕСТ

З Калекцыі фальклорных запісаў

Матэрыялы палявых экспедыцый

Фальклор беларусаў замежжа

Рэцэнзіі

Юбілеі

ЗАМЕСТ ПРАДМОВЫ

Беларускі фальклор ва ўсёй разнастайнасці відаў і жанраў можна параўнаць з таямнічым і загадкавым мацерыкам, адкрыццё якога адбылося адносна нядаўна. І ўжо першыя яго адкрывальнікі ў XIX ст. былі здзіўленыя багаццем і глыбінёй беларускай фальклорнай традыцыі. Абрады, песні, легенды, паданні, казкі… Скарбы падаваліся невычэрпнымі, і нястомныя збіральнікі руплівa запісвалі іх і выдавалі фальклорныя зборнікі адзін за адным як у мінулым, так і пазамінулым стагоддзі. Дзякуючы стараннай працы папярэднікаў, беларусы сёння маюць унікальную і адну з найбагацейшых у Еўропе анталогію традыцыйнага фальклору. Здавалася б, гэты факт мусіць сведчыць пра поспехі айчыннай фалькларыстыкі і нарадазнаўства ў цэлым, гарантаваць аптымістычныя перспектывы іх развіцця ў будучым.

Але ў канцы XX – пачатку XXI ст. становіцца відавочным аб'ектыўны, але ад таго не менш прыкры факт, што «загадкавы мацярык» беларускага фальклору ў яго аўтэнтычным і жывым бытаванні паступова знікае ў смузе небыцця. Мы раптоўна ўсвядомілі, што фальклор не існуе сам па сабе, але неадрыўна звязаны сотнямі эмацыйных і сімвалічных повязяў з яго носьбітамі, колькасць якіх няўхільна змяншаецца год за годам. З іншага боку, шматтомныя фаліянты фальклору аказаліся «рэччу ў сабе», калі простай канстатацыі іх мастацка-эстэтычнай вартасці ці павярхоўных апісанняў ужо недастаткова для разумення ўнутранага сэнсу, семантыкі і цэльнай карціны свету, адлюстраванай у тых жа замовах, легендах ці песнях. Блізкая перспектыва таго, што даследчык беларускай этнічнай культуры не здолее звярнуцца да жывога «голасу традыцыі», г. зн. зверыцца ў самых смелых сваіх гіпотэзах з носьбітам фальклорнай спадчыны і ягоным поглядам на гэты свет, вымагае ад сучасных фалькларыстаў і этнолагаў прынцыпова іншых падыходаў да вывучэння і асэнсавання традыцыйнага свету беларускай духоўнай культуры.

Найперш з мэтаю пошуку новых шляхоў спасціжэння фальклорнага багацця беларусаў і быў задуманы зборнік «Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні». Адкрывае яго блок тэарэтычных даследаванняў, які фактычна прэзентуе асноўныя кірункі сучаснай фалькларыстыкі Беларусі. Іна Швед аглядае ў цэлым традыцыі, навацыі і перспектывы навукі пра фальклор у нашай краіне на пачатку XXI стагоддзя. Аўтар справядліва пазначае пашырэнне прадметнага поля фалькларыстыкі і перамяшчэнне даследчых прыярытэтаў у кірун-

ку «антрапалагізацыі» ды рэалізацыі міждысцыплінарнага падыходу, а сярод перспектыўных задач пазначае выпрацоўку адзіных крытэрыяў навуковасці ў катэгарыяльным апараце новых ведаў пра традыцыю, аналіз мадыфікацыі фальклору ў актуальным культурным працэсе, вызначэнне сучаснага стану фальклорна-міфалагічных традыцый у кантэксце сацыяльных камунікацый, спрыянне актуалізацыі духоўна-творчага патэнцыялу народнай традыцыі ў трансфармаваным камунікацыйным асяроддзі ды актывізацыі цікавасці грамадзян да традыцыйнай культуры і разам з тым процістаянне яе прафанацыі, сімуляцыі.

Сяргей Санько ўздымае шэраг прынцыповых тэарэтычных пытанняў аб суадносінах міфа і фальклору як культурных форм у рамках сістэмна-дынамічнага падыходу да семіялогіі культуры, аб магчымасцях і граніцах выкарыстання фальклорных даных у кампаратыўных даследаваннях міфаў і рэлігіі для рэканструкцыі рэпертуару ключавых міфалагічных тэм, аб механізмах трансфармацыі іх у наратэмны рэпертуар міфалагічных, фальклорных і літаратурных наратываў. Іх абмеркаванне праводзіцца на прыкладзе адносна замкнёнага корпуса беларускіх баладных тэкстаў з сюжэтам «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі». Аналіз арэальнага размеркавання ключавых наратэм дазваляе акрэсліць асноўныя дыяглосныя (г. зн. звязаныя з адрозненнямі на ўзроўні мовы фальклору, а не дыялекту выканаўцы) зоны, якія даюць магчымасць па-новаму ставіць пытанне пра генезіс балады з гэтым сюжэтам і верагодныя шляхі яе міграцыі з пачатковага арэалу. Перанос увагі з тэмы здзейсненага або прадухіленага інцэсту на тэму цудоўнага множнага нараджэння, наступнага выдалення немаўлят і іх вяртання дазваляе разглядаць баладныя тэксты са згаданым сюжэтам у адным шэрагу з хецкім аповедам пра дзяцей царыцы Нэсы і шматлікімі антычнымі аповедамі пра нараджэнне жанчынай, якая не была ў шлюбных стасунках (маладой дзяўчынай, удавой), блізнятаў, аднаму з якіх было наканавана стаць легендарным царом. У сваю чаргу, рэканструяваны на падставе беларускіх даных сюжэт адкрыў магчымасць па-новаму асвятліць сэнс і генезіс старапрускага апавядання пра легендарных заснавальнікаў традыцыі – Відэвута і Брутэна.

Артыкул Уладзіміра Лобача прысвечаны аналізу складанай, шматузроўневай метафорыкі вайны ў розных жанрах беларускага фальклору. Даследчык аргументавана даводзіць, што сутнасныя канцэпты вайны – гвалт, прымус і знішчэнне (смерць) – у сімвалічнай праекцыі традыцыйнай культуры беларусаў вербальна і вобразна афармляюць сітуацыю рытуальнага пераходу паміж «старым» і «новым» як у вясельнай, так і ў каляндарнай абраднасці, дзе «вайна» ёсць чарговым вітком касмагоніі ў яе аграрным (жніўным) вымярэнні. З другога боку, у празаічных жанрах фальклору вайна выступае як надзвычай важны фрагмент лакальнай гісторыі, які фіксуецца з дапамогай элементаў культурнага ландшафту (курганы, гарадзішчы, камяні, азёры) і з’яўляецца важкім фактарам самаідэнтыфікацыі вясковай супольнасці ў супрацьпастаўленні «чужакам» (ворагам, захопнікам).

Таццяна Валодзіна вызначае этнакультурны анамнез даволі рэдкай на сёння дзіцячай немачы *сушчы/старошчы*. Пашыранасць і надзвычайнае семантычнае адзінства міфалагічнай этыялогіі і рытуальнай тэрапіі пры гэтай хваробе ў розных еўрапейскіх зонах паказвае на высокую ступень яе старажытнасці, калі ў дачыненні да тэрапіі немаўлят дзейнічаў так бы мовіць закон натуральнага адбору (зусім слабыя і нежыццяздольныя дзеці фактычна пазбаўляліся паўнацэннага лячэння). На высокую ступень архаікі паказвае і шырокая распаўсюджанасць падобных уяўленняў у Еўропе з надзвычайным семантычным адзінствам народных найменняў сухотаў у розных рэгіёнах, іх міфалагічнай этыялогіі і рытуальнай тэрапіі. Беларуская ж традыцыя выяўляе практычна ўсе важкія элементы еўрапейскага этнакультурнага комплексу гэтай хваробы.

Два артыкулы прысвечаны даследаванню народнай прозы – біблейскім вусным народным пераказам (Алена Боганева) і сюжэтнаму складу народнай прозы ўкраінска-беларускага памежжа (Алеся Брыцына).

Філалагічную плынь беларускай фалькларыстыкі прэзентуе Юры Пацюпа, які даследуе асаблівасці рытмікі беларускай народнай песні. У якасці «зрэзу» фальклорнага матэрыялу ім узятыя для аналізу тэксты адной вёскі, праведзена падрабязнае апісанне, выяўляюцца інварыянты рытму, а таксама абсягі іх вар'іравання. Даследчык канстатуе недастатковую вывучанасць беларускага народнага верша і апрыёрнасць меркаванняў пра яго, адкрывае новыя перспектывы ў гэтай галіне беларускай фалькларыстыкі і літаратуразнаўства.

Вельмі істотным для беларускай фалькларыстыкі ўяўляецца раздзел «Беларускі фальклор у замежных публікацыях». Не сакрэт, што шэраг даследаванняў, перадусім замежных вучоных, напісаных на падставе беларускага фальклорнага матэрыялу, надрукаваны ў старых ці цяжкадаступных выданнях і ўсё яшчэ невядомы айчыннаму чытачу. У гэтым выпуску прадстаўлены два матэрыялы. Першы з іх – падрыхтаваны нямецкім вучоным канца XIX – пачатку XX стагоддзя Паулем Бартэльсам артыкул пра плоднасць, роды і хрэсьбіны ў традыцыях і вераваннях насельніцтва Смаленшчыны ў канцы XIX стагоддзя. Істотна: этнограф выразна пазначае этнічны склад насельніцтва Смаленшчыны – беларусы – і пераказвае шэраг звычаяў як вядомых з іншых публікацый, так і даволі арыгінальных. Артыкул з нямецкай мовы пераклала Ірына Вырва.

Другі артыкул, у перакладзе Канстанціна Старадубца, належыць балгарскай фалькларыстцы Фларэнціне Бадаланавай-Гелер. Надрукаваны ў навазеландскім часопісе, артыкул між тым наўпрост прысвечаны беларускай тэматыцы – «Слова Божае. З вуснаў у вусны (беларускія фальклорныя версіі Кнігі Быцця)». Даследчыца, добра вядомая сваімі грунтоўнымі працамі па народнай прозе славян, перш за ўсё па народнай Бібліі, у дадзеным выпадку прапанавала агляд тэм і матываў, зарэгістраваных у вусных адпаведніках Кнігі Быцця сярод беларускага народа. У цэнтры увагі – удакладненне вусных рэлігійных перакананняў, на фоне якіх з'явілася Біблія Францыска Скарыны і з якімі яна суіснавала. Як піша сама Ф.Бадаланава, «у гэтым эсэ робіцца спроба "ўбачыць" свет Францыска Скарыны вачамі тых, для каго ён перакладаў і друкаваў сваю Біблію».

Тэарэтычны блок зборніка працягвае раздзел «Беларускі фальклорна-этналінгвістычны атлас», у якім аглядаюцца набыткі этналінгвістычнага кірунку даследаванняў традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў і фармулююцца бліжэйшыя задачы і перспектывы стварэння своеасаблівага атласа, дзе дэталёва і паслядоўна будуць раскрывацца важкія сэнсавыя элементы фальклорнай культуры, што маюць тыпалагічнае значэнне, устойліва ўзнаўляюцца ў пэўнай, характэрнай для кожнай лакальнай традыцыі форме.

Перш чым прадставіць наступны блок, варта падкрэсліць, што дадзены зборнік быў ініцыяваны і рыхтаваўся ў аддзеле фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору НАН Беларусі. Пры гэтым аддзеле існуе Калекцыя фальклорных запісаў, якая ў 2001 г. спецыяльнай пастановай Савета Міністраў Рэспублікі Беларусь № 1137 атрымала статус нацыянальнага здабытку і ўключана ў Дзяржаўны рэестр навуковсць», аднак на архіўных паліцах усё яшчэ знаходзяцца недрукаваныя матэрыялы. У першы выпуск уключаны без перабольшання знакавыя зборы, знакавыя сваімі аўтарамі – выдатнымі нарадазнаўцамі-падзвіжнікамі пачатку XX стагодых аб'ектаў. Матэрыялы калекцыі склалі аснову слыннай серыі «Беларуская народная творчадзя М. Анцукевічам і А. Супінскім. Матэрыялы збіраліся ў 1920–30-я гады мінулага стагоддзя і да гэтага часу нідзе не друкаваліся. Ірынай Смірновай у выніку грунтоўнай пошукавай працы прадстаўлены агляд няпростага жыццёвага шляху Антона Супінскага, самі ж матэрыялы падрыхтаваны да друку Юліяй Атрошчанкай (якой належыць і нарыс пра Мікалая Анцукевіча) і Янінай Грыневіч.

Прадстаўнічым атрымаўся і блок «Матэрыялы палявых экспедыцый», у якім сваімі запісамі падзяліліся як вядомыя ўжо збіральнікі Генадзь Лапацін і Таццяна Кухаронак, так і пачаткоўца Дзяніс Філіпчык. Запісы групаваныя вакол цікавых і амаль не даследаваных тэм – так званай этнафалькларыстыкі (стаўленні выканаўцаў да сваёй песеннай культуры), традыцыі абыдзённікаў на Віцебшчыне і веснавому каляндарнаму цыклу Бярозаўскага раёна. Г. Лапацін сваёй публікацыяй працягвае серыю, прысвечаную таленавітаму самародку – Варвары Аляксандраўне Грэцкай. Адзначаны раздзел – крыніца цікавай і змястоўнай інфармацыі для любога чытача: і для спецыялістаў, і для аматараў народнай творчасці. Варта сказаць, што адлюстраванне асаблівасцяў у рэалізацыі гукаў і пісьмовая адаптацыя дыялектных запісаў у зборніку не з'яўляюцца аднастайнымі, аднак аўтары ўсяляк імкнуліся да перадачы аўтэнтычнага гучання.

Істотным у канцэптуальным плане падаецца і змяшчэнне тут фальклорных запісаў беларусаў замежжа. Гэтым разам матэрыялы па ўшанаванні продкаў беларусамі Беласточчыны прадстаўляе Гражына Харытанюк-Міхей. Юрый Внуковіч распачынае цыкл публікацый палявых запісаў з Віленшчыны – адметнага гісторыка-этнаграфічнага рэгіёна беларуска-літоўскага памежжа. Сістэматызацыя і аналіз атрыманых у палявых умовах звестак, якія тычацца розных аспектаў мовы, народнай духоўнай і матэрыяльнай культуры мясцовых этнічных груп беларусаў, палякаў і літоўцаў, дазваляюць высветліць характар міжэт-

нічнага ўзаемадзеяння ў гэтым рэгіёне, акрэсліць рэгіянальныя (дыялектныя) і лакальныя формы бытавання беларускай, польскай і літоўскай народных культур.

На падставе наяўных прац даводзіцца канстатаваць, што ў беларускай навуковай прасторы яшчэ не склалася традыцыя аб’ектыўнага, завостранага рэцэнзавання, калі б праз абмеркаванне той ці іншай працы ставіліся вострыя тэарэтыка-метадалагічныя пытанні і рабіліся спробы іх развязання. Менавіта такую рэцэнзію прапаноўвае Анастасія Гулак. Рэцэнзіі Т. Валодзінай і А. Паўлавай маюць інфармацыйны характар.

Завяршаецца зборнік рубрыкай «Юбілеі», дзе аддаецца даніна павагі і памяці выдатным беларускім нарадазнаўцам. А. Гулак і Ю. Пацюпа распавядаюць пра жыццёвыя шляхі і навуковыя набыткі Паўла Шпілеўскага і Максіма Гарэцкага. Так сталася, што артыкул Ю. Пацюпы пад назваю «Каля брамы скарбаў» з’яўляецца заключным у зборніку. Сапраўды, збіральнікі і даследчыкі фальклору, маючы больш за двухсотгадовую гісторыю вывучэння, усё яшчэ толькі *каля брамы скарбаў*.

Калектыў аўтараў удзячны Яніне Янцэвіч за дапамогу ў падрыхтоўцы зборніка. На вокладцы выпуска выкарыстаны фотаздымак Арыны Арцёменкі.

ДАСЛЕДАВАННІ

УДК 398(476)

ІНА ШВЕД

ФАЛЬКЛАРЫСТЫЧНЫЯ ДАСЛЕДАВАННІ НА ПАЧАТКУ XXI СТАГОДДЗЯ: ТРАДЫЦЫІ, НАВАЦЫІ, ПЕРСПЕКТЫВЫ

Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А. С. Пушкіна

Сёння, у часы глабалізацыі, пагрозы нацыянальнай культурнай спецыфіцы, паслаблення псіхалагічных і сацыяльных сувязяў у грамадстве і яго дэмаралізацыі і, адпаведна, функцыянавання фальклору ў змененых абставінах культурнай прагматыкі і камунікацыі, узрастае неабходнасць інтэнсіфікацыі ў абмеркавання навуковых пытанняў сучаснага стану і перспектыў развіцця фальклору і фальклярыстычных даследаванняў. У наш час наўрад ці хто будзе аспрэчваць палажэнне, што фальклор выступае важным інструментам канструявання (а не адлюстравання) рэальнага свету, вызначальным фактарам ідэнтыфікацыі сучаснай культуры ў розных яе аспектах – і ўжо таму уяўляе сабой самастойную і рэальную каштоўнасць. Актуальнасць фальклору ў перыяды ўсвядомленай няўстойлівасці, ненадзейнасці сацыякультурнага кантэксту паўсядзённасці заўсёды павялічваецца. Відавочна таксама, што на яго функцыянаванне актыўна ўплываюць глабальныя культурныя змены і трансфармацыі, якія вымагаюць адкрыцця новых жыццёвых гарызонтаў. Праблемы сучаснай, у прыватнасці беларускай, фальклярыстыкі якраз і абумоўлены пэўным адставаннем даследчых прыярытэтаў ад тых інтэнсіўных змен, якія датычаць літаральна ўсіх аспектаў бытавання фальклору. Многае з таго, пра што пойдзе гаворка ў гэтым артыкуле, неаднойчы абмяркоўвалася спецыялістамі розных краін, у прыватнасці на Першым (Масква, 2006 г.) і Другім (Масква, 2010 г.) Усерасійскіх кангрэсах фальклярыстаў [Первый], III Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Фальклор і сучасная культура» [Швед 2011], публікацыях фальклярыстычнага інтэрнэт-рэсурса ruthenia.ru/folklore, створанага навуковым калектывам С. Няклюдава і інш. Абапіраючыся на гэтыя матэрыялы, на аналіз фальклярыстычных работ двух апошніх дзесяцігоддзяў, паспрабуем вызначыць дамінанты сучасных даследаванняў у галіне фальклярыстыкі і іх перспектывы.

Складанасць навуковага асэнсавання названых вышэй пытанняў звязаная, у першую чаргу, з неадназначнасцю базавых паняццяў і тэрмінаў фалькларыстыкі, многія з якіх у айчыннай і замежнай навуцы да сённяшняга часу не атрымалі канчатковай распрацоўкі і застаюцца дыскусійнымі. Больш за тое, усё часцей гучаць прапановы стварэння радыкальна новай аналітычнай канцэпцыі фальклору і адпаведнай змены даследчай парадыгмы фалькларыстыкі, што абумовіць яе выхад з метадалагічнага і інстытуцыянальнага крызісу.

Першая група праблем, мяркуючы па існуючых публікацыях і тэматыцы навуковых форумаў, тычыцца прадмета гэтай дысцыпліны, акрэслення межаў, аб'ёму і сутнасці паняцця «фальклор»: што такое фальклор, у чым яго спецыфіка? Што такое «традыцыйны» і, адпаведна, «сучасны» фальклор? Якія сувязі «традыцыйнага» і «сучаснага» фальклору з нацыянальнай ідэнтычнасцю? Якія функцыі фальклору ў сучасным грамадстве? Якія суадносіны паміж фальклорам і масавай культурай? Што такое фальклорная традыцыя? Як, у якіх формах яна развіваецца і функцыянуе? Ці магчыма яе «аўтэнтычнае» апісанне? Якім чынам фальклор бытуе ў грамадстве? Што такое фальклорны твор, тэкст? Што такое фальклорны жанр? Якая сістэма фальклорных жанраў у наш час? Якія жанры адносіць да «традыцыйнага», а якія да «сучаснага» фальклору? Ці ўвогуле магчымае выкарыстанне традыцыйнага для літаратуразнаўства жанравага падзелу ў адносінах да ўсіх форм масавай славеснасці?

Другая група праблем, якая ўяўляецца найбольш істотнай, звязана з метадалогіяй навуковых дысцыплін, што вывучаюць народную культуру (больш вузка – з метадамі фалькларыстыкі). Няма адназначных адказаў на пытанні: што такое фалькларыстыка? Якія яе суадносіны з культурнай антрапалогіяй, філалогіяй? Што канкрэтна з'яўляецца прадметам фалькларыстыкі? На якія метады даследавання яна абапіраецца? Наколькі гэтыя метады адэкватныя сучасным фальклорным з'явам? Ці дастатковая грамадская ангажаванасць фалькларыстыкі, каб мець перспектывы існавання, развіцця? Якія кірункі развіцця славістычнай фалькларыстыкі?

З пачатку 1990-х гадоў дыскутуюцца (у прыватнасці ва ўсходнеславянскай ды польскай фалькларыстыцы – працы С. Адоньевай, С. Азбелева, С. Алпатава, У. Анікіна, М. Антропава, М. Ахметавай, К. Багданава, А. Байбурына, Е. Бартміньскага, А. Беразовіч, А. Боганевай, А. Брыцынай, Т. Валодзінай, Л. Вінаградавай, К. Вроцлаўскага, В. Гацака, Ч. Гернаса, В. Дабравольскай, Г. Івановай, Т. Івановай, П. Кавальскага, І. Кандакова, А. Каргіна, К. Карэпавай, А. Косцінай, У. Кляуса, А. Леўкіеўскай, І. Лугоўскай, Н. Лысюк, А. Мароза, А. Марозава, А. Мехняцова, С. Нікіцінай, С. Няклюдава, В. Паздзеева, А. Панчанкі, Г. Салаўёвай, Д. Сіманідзес, Р. Сулімы, М. Талстога, С. Талстой, А. Фядосіка, А. Храленкі і многіх іншых) некалькі асноўных пытанняў.

Па-першае, дастатковасць/недастатковасць «філалагічнай» (у двух сэнсах: які карыстаецца эстэтычнымі крытэрыямі ацэнак, абапіраецца на вербальны код) трактоўкі фальклорнага тэксту. Такому разуменню проціпастаўляецца «антрапалагічная» трактоўка тэксту. Яна адсоўвае эстэтычны крытэрый на

другі план і прымае больш шырокае паняцце вербальнага тэксту – не як «твора» (прадукта), а як камунікатыўнага акта, як «тэксту паводзін». Фальклор жа разумеецца як традыцыйны вусны спосаб чалавечай камунікацыі, першая натуральная мультымедыйная сфера ў гісторыі культуры (В. Гацак), як сама практыка ўзнаўлення сімвалічных формаў культуры. Калі на працягу многіх дзесяцігоддзяў цэнтрам увагі быў жанр, то сучаснымі даследчыкамі фальклор усё часцей слушна разглядаецца як з’ява і/ці факт (паняцце «фальклорны факт», будучы ўказаннем на фрагмент рэчаіснасці, адлюстроўвае ўласна фальклорны акт, г. зн. дзеянне) традыцыйнай культуры, якая мае тры складнікі: сістэма міфалагічных уяўленняў, сістэма абрадаў і сістэма жанраў. Трэба пагадзіцца з тымі вучонымі, якія да фальклору адносяць як вусную паэзію, так і абрады і самі міфалагічныя ўяўленні, з імі звязаныя, бо фальклор гэта і «дзейнасць» (працэс) і яе вынікі, і комплекс уяўленняў, адлюстраваных у фальклорных творах, і самі творы. (Адрыў тэксту ад функцый, дзеянняў і ўяўленняў, якія яго спарадзілі, прыводзіць да аднаскіраванай рэдукцыі, аднабаковага разумення тэксту ды самога фальклору.) У гэтым сэнсе фальклор тоесны традыцыйнай (народнай) духоўнай культуры. У першую чаргу да сферы фальклору, натуральна, належаць з’явы і факты традыцыйнай вербальнай духоўнай культуры, відавочна, ва ўсёй іх разнастайнасці. Пры гэтым большасць з вербальных тэкстаў фальклору (якія існуюць у рэжыме яго гетэрагеннай рэцэпцыі) магчыма адэкватна зразумець, паводле назіранняў многіх даследчыкаў, толькі ў сітуацыйным кантэксце ці, шырэй – у межах карціны свету адной супольнасці. Нездарма ў еўрапейскай фалькларыстыцы апошнім часам канцэпты *жанр*, *тэкст*, *творчасць* імкліва саступаюць месца паняццям *практыка, вопыт*, *маўленчая дзейнасць*, і прадметам пільнай увагі становіцца трыяда «*выкананне–выканаўцы–даследчыкі*».

Па-другое, сёння шырока абмяркоўваецца катэгорыя вуснасці як крытэрый прыналежнасці да фальклору, крытэрый, які са з’яўленнем рукапісных пасланняў, дзённікаў, альбомных вершаў, насценных графіці і г. д. быў слушна прызнаны недастатковым, а пры больш радыкальным поглядзе – увогуле неістотным.

Па-трэцяе, разглядаюцца межы і сучасны змест крытэрыя народнасці, апраўданасць прынятага абмежавання фалькларыстыкі з’явамі са сферы «народнага», якое звычайна разумелася як «сялянскае», вызначаюцца карэляцыі традыцыйнай і масавай культур. Сёння, калі гарадскія субкультуры, папулярная культура хутка развіваюцца, выхад фалькларыстаў за межы сялянскай сферы, як справядліва мяркуюць спецыялісты, звязаны з вывучэннем названых феноменаў (гл. працы Е. Бартмінскага, А. Белавусава, У. Бурака, Я. Гарасіма, А. Гінды, М. Калашнікавай, С. Няклюдава, М. Лур’е, Ю. Бярозкіна, М. Ахметавай, К. Шумава, Т. Марозавай, М. Хрэнава, І. Кандакова, Г. Косцінай, А. Дрыкера, А. Пеліпенкі, А. Захарава, А. Давыдава, Г. Чэканавай і інш.). Маладаследаванае ці ў некаторых выпадках зусім недаследаванае поле айчыннай фалькларыстыкі складаюць гарадскія легенды, чуткі, студэнцкі, турысцкі, гандлёвы, салдацкі, крымінальны (блатны) фальклор, фальклор аўтамабілістаў, спартсменаў, парашутыстаў, менеджараў, метрабудаўнікоў, «экспедыцыйны фальклор»

прафесіяналаў (фалькларыстаў, археолагаў, этнографаў, антраполагаў), «кватэрная» міфалогія і магія і пад., а таксама ўзаемасувязі пісьмовых і вусных формаў фальклору розных сацыяльных груп – напрыклад, школьнікаў, студэнтаў і ваенных.

Як паказвае аналіз навуковай літаратуры, з аднаго боку, лічыцца, што катэгорыя «народнасць» захавала сваё значэнне для фалькларыстыкі ў яе гістарычнай трактоўцы («класічны» сялянскі фальклор, сабраны, да прыкладу, у шматтомным акадэмічным выданні «Беларуская народная творчасць», якое, нягледзячы на крытыку некаторых сучасных навукоўцаў, з'яўляецца самым значным набыткам ва ўсёй фальклорнай спадчыне беларусаў, прычым найбольш характэрным, прататыповым). З другога боку, «народнасць» у фалькларыстыцы разумеецца як тое, што належыць калектыву, грамадству, паўсядзённасці, што з'яўляецца папулярным, прынятым пэўным колам людзей. «Народнае» перастае трактавацца як уласна сялянскае і таму, што вясковае насельніцтва перажывае культурную ўрбанізацыю. Сучасная фалькларыстыка, як слушна падкрэсліваюць многія даследчыкі, не можа не лічыцца з тым, што сёння сялянскі соцыум захоўвае пэўныя элементы традыцыйнага фальклорнага рэпертуару, звязанага з абрадавай дзейнасцю, але ён робіць гэта на пачатках не строгіх традыцыйных прадпісанняў, а свабоднага выбару аднаго з многіх культурных варыянтаў. Характэрна, што традыцыйны вясковы фальклор сёння стаў аб'ектам інстытуалізацыі, у тым ліку праз розныя фальклорныя калектывы, якія намагаюцца захаваць лакальную культурную спадчыну як знак уласнай рэгіянальнай ідэнтычнасці. Атрымала таксама развіццё наіўная (сялянская) літаратура, што прэтэндуе на даволі шырокае прызнанне і становіцца аб'ектам пільнай увагі спецыялістаў. Намаганні вучоных, якія даследуюць сучасны стан фальклорных традыцый, скіроўваюцца на выпрацоўку адэкватнага інструментарыя для вывучэння не толькі цяперашняга ўзроўню развіцця фальклору, але і дынамікі яго гістарычнага бытавання, а таксама на вызначэнне асаблівасцей уздзеяння фальклорна-міфалагічных мадэляў на ўспрыманне рэчаіснасці. Разам з усведамленнем таго, што трансфармацыі ў фальклорна-міфалагічных сістэмах нават у далёкім мінулым адбываліся бесперапынна – як натуральная рэакцыя на культурныя, рэлігійныя, эканамічныя, палітычныя зрухі – прыходзіць разуменне непрадуктыўнасці звароту да нейкай шырокатрактаванай пазагістарычнай «архаікі».

З канца XIX ст. многія даследчыкі неаднаразова выказвалі тэзіс пра згасанне фальклору, які нібыта асуджаны на знікненне. Сапраўды, такая пагроза ў адносінах да шэрагу жанраў і відаў фальклору даволі рэальная ў сучасным свеце. У прыватнасці надзвычай актуальнай з'яўляецца праблема захаванасці традыцыйнай музычнай культуры, якая, як і традыцыйны фальклор увогуле, здольная задаваць высокія духоўныя ўзоры. Але я пагаджаюся з тымі вучонымі, якія мяркуюць, што фальклор як з'ява культуры будзе суправаджаць чалавецтва на працягу ўсяго часу яго існавання і культурная асіміляцыя не абазначае знікненне прадмета фалькларыстыкі. Трэба прызнаць той факт, што са з'яўленнем но-

вых сацыяльна-эканамічных і тэхналагічных умоў, у тым ліку выпрацоўкі спецыялізаваных семіятычных сістэм апісання свету, уздзеяння на міфалагічныя ўяўленні, комплексы абрадаў і жанраў з боку ўрбаністычных постфальклорных форм, прадуктаў масавай культуры і элементаў пазітыўных ведаў у фальклорных сістэмах адбываюцца кардынальныя зрухі, але сама якасць гэтых сістэм істотна не змяняецца. Нарадзілася, як вядома, новае персанажнае поле ўнутры сістэмы міфалагічных уяўленняў (апавяданні пра НЛА і энланаўтаў, турысцкія апавяданні пра Чорнага альпініста і Белага спелеолага, аповеды пра Снежнага чалавека, Барабашку і пад.). Гэтыя міфалагічныя вобразы, раней не ўключаныя фалькларыстамі ў сферу ўвагі, у канцы ХХ ст. сталі прадметам сур'ёзнага фалькларыстычнага даследавання (згадаем школу С. Няклюдава). Рэпрадуктыўнай, як паказваюць сучасныя даследчыкі (Т. Агапкіна, С. Адоньева, М. Аляксееўскі, А. Бароніна, Я. Белавусава, Т. Валодзіна, І. Гунчык, В. Дабравольская, Т. Золатава, Ю. Крашанціннікава, Р. Кырчыў, А. Лабашчук, А. Ліс, У. Лобач, Н. Лысюк, З. Марчук, М. Матлін, А. Мікітэнка, В. Новак, Н. Пастух, Г. Сокіл, В. Шаўчэнка, Т. Шчэпанская і інш.), аказваецца і абрадавая сістэма. Айчыннай фалькларыстыкай толькі распачынаецца вывучэнне ініцыіруючых па сваёй сутнасці рытуалаў, якія будуюцца на архетыпах традыцыйных абрадаў (рытуалы, народжаныя ў асяроддзі турыстаў, таксістаў, зняволеных, салдатаў, спартыўных фанатаў, удзельнікаў сучаснага радзіннага абраду – парадзіхі і медыкаў і г.д.). Прыход (больш дакладна вяртанне) да разумення фальклору ў шырокім сэнсе слова матываваў рост цікавасці да малых і «памежных» жанраў (многія з якіх слушна разглядаюцца як магічныя моўныя акты, мікраабрады ці складнікі больш буйных тэкстаў). Гэта: заклічкі, зычэнні, прысяганні, праклёны, забароны, вітанні, запрашэнні, рытуальныя маналогі і дыялогі, галашэнні (звернутыя не толькі да людзей, але і птушак тыпу зязюлі і інш.), народныя ўяўленні пра жывёльны і раслінны свет, астранамічныя аб'екты, метэаралагічныя з'явы і пад. Актуальным (у першую чаргу для разумення працэсаў наратывізацыі і фабулізацыі «першасных» уяўленняў і ўражанняў у вуснай традыцыі) слушна прызнаецца вывучэнне арганізацыі слаба структураваных тэкстаў тыпу павер'яў, былічак, бывальшчын, якія раней не былі прадметам фармальнага аналізу, а разглядаліся пераважна з мэтай вычлянення пэўнай міфалагічнай інфармацыі.

Не выклікае сумненняў, што фалькларыстыка павінна ацэньваць і прагназаваць маштабы навацый не толькі ў рамках класічных фальклорных формаў, але і жанраў, якія ўзніклі ці развіліся ў ХХ ст. (палітычны анекдот, «садысцкія вершыкі», школьныя парэміі тыпу «Адказ ля дошкі – рэпартаж з пятлёй на шыі» і г. д.). Даследчыкі сучаснага фальклору даволі выразна ўсведамляюць, што ён ва ўмовах з'яўлення прынцыпова новых інфармацыйна-камунікатыўных тэхналогій і растучага імкнення да культурнай ізаляцыі аддаляецца ад традыцыі, страчвае больш-менш агульную светапоглядную аснову, фрагментызуецца адпаведна расслаенню грамадства. Фальклор развіваецца ў кірунках выпрацоўкі сінтэтычных формаў шляхам мантажу вобразаў, формул, трафарэтаў, матрыц (часта запазычаных з вельмі розных крыніц інфармацыі), а таксама хуткай

змены набору тэкстаў, іх пераробак і рэплік на іх, што, у сваю чаргу, звязана з павелічэннем ролі індывідуальнага аўтарства, наватворчасці. Усё гэта фарміруе даследчую цікавасць да раней не акцэнтаваных матэрыялаў і навуковых праблем (калі яны адпавядаюць некаторым «фальклорным» крытэрыям, прэзентуюць пэўную актуальную калектыўнасць), як: акцыянальная і вербальная тэматызацыя гульняў (прыкладам, у жмуркі, ножычкі), медыцынскіх і псіхафізіялагічных уяўленняў (як фальклорная міфалагізацыя курэння і чыхання), ідэалагічных вобразаў і стэрэатыпаў (тэмы канібалізму, монстраў, чарадзейства, канца свету, фальклорызацыя паўсядзённага побыту чалавека); прадметамі даследавання становяцца кінацытата і «кіназалежны» анекдот, рэклама, прапагандысцкі лозунг, газетнае паведамленне, «лісты шчасця», «шыфроўкі», «эпісталы» і г. д. Разгляд гэтых матэрыялаў, вырашэнне адпаведных навуковых пытанняў, натуральна, арыентуюць на ўваходжанне ў прастору новых міждысцыплінарных падыходаў.

Яшчэ адной тэндэнцыяй сучаснага этапу ў развіцці фалькларыстыкі (у прыватнасці, усходнеславянскай) з'яўляецца вяртанне ў навуку класічных жанраў, калісьці выключаных з яе поля зроку па ідэалагічных матывах: духоўныя вершы, хрысціянскія легенды, замовы, аповеды пра сны і пад. Некаторыя з гэтых жанраў не страцілі сваёй актыўнасці і ў наш час. Так, у сучаснай культуры магія застаецца неад'емным элементам паўсядзённасці, высокім з'яўляецца і статус замоў (асабліва лекавых), адрозніваецца толькі ступень даверу да замоў у залежнасці ад формаў іх бытавання. Акрэсліваюцца розныя падыходы да вывучэння рэлігійнага фальклору: даследаванне асобных тэм, сюжэтаў, тыпаў вобразаў, фальклору розных канфесійных груп, рэгіёнаў, рэлігійнай прозы, звязанай з прыроднымі і культурнымі аб'ектамі, якія шануюцца як святыя, і інш. Новым словам у айчыннай фалькларыстыцы сталі каментаваныя зборы «Беларуская "народная Біблія" ў сучасных запісах» (уступны артыкул, укладанне і каментарыі А. Боганевай, 2010), «Жорсткі раманс: фальклорныя песні» (укладальнік, аўтар уступнага артыкула А. Кукрэш, 2010), «Апавядае беларуская вёска: Успаміны пра пражытае. Аповеды пра сямейныя гісторыі, пра розныя здарэнні і прыгоды: з дыялекталагічнага архіва Ніны Іванаўны Гілевіч: запісы 1960–1970-х гадоў» (укладальнік і рэдактар Н. Гілевіч, 2008). Разняволенне навукі прыводзіць да актывізацыі вывучэння эратычнага складніку народнай культуры – гл., прыкладам: «Белорусский эротический фольклор» (укладальнікі Т. Валодзіна, А. Фядосік).

На першы план выводзіцца праблематыка, звязаная з узаемаўплывам фальклорнай і кніжнай традыцый, з рэцэпцыяй кніжных сюжэтаў у народнай культуры, з захаваннем архаічнай спадчыны ў рамках хрысціянскай культурнай парадыгмы, з адаптацыяй іншакультурных элементаў у «сваёй» фальклорнай традыцыі. У сувязі з гэтым актуалізуюцца праблемы рэканструкцыі міфалагічнай карціны свету на матэрыяле «жывой архаікі», у тым ліку яе рудыментарных формаў у тыпалагічна больш позніх традыцыях, а таксама помнікаў мастацтва. Важным пры гэтым з'яўляецца размежаванне этнічных кампанентаў пэў-

най міфалагічнай сістэмы і той яе часткі, якая запазычана з сусветнай рэлігіі ў працэсе прыняцця дадзеным народам хрысціянства (ці будызму або ісламу), адрозненне тых элементаў рэканструяванай міфалагічнай карціны свету, якія ўзыходзяць да гістарычнай (і нават «першабытнай») старажытнасці, і тых, што паходзяць са «знешніх», неаўтахтонных крыніц, а таксама вывучэнне працэсаў адаптацыі імпартаваных вобразаў і ідэй пры дапамозе мадэляў аўтахтоннай міфалогіі. Нельга не падкрэсліць таксама значнасць таго, што айчыннымі і замежнымі фалькларыстамі перавыдаюцца паўзабытыя даследаванні і зборы фальклору, выяўляюцца фальсіфікацыі і містыфікацыі. Перавыдаюцца, выдаюцца ў сістэматызаваным выглядзе зборнікі прац сучасных фалькларыстаў.

Працягваюць даследавацца пытанні суадносін этнагенетычнай агульнасці і тыпалагічных паралеляў народнай абраднасці і фальклору беларусаў і іншых славянскіх і неславянскіх народаў. Шэраг прац айчынных навукоўцаў спецыяльна прысвечаны пытанням традыцыйнай духоўнай культуры пэўных славянскіх народаў. У прыватнасці, І. Чарота стаў ініцыятарам выдання, укладальнікам і рэдактарам зборніка артыкулаў «Народ сербскі: яго абрады і звычаі, святы і святыні» (2006), анталогіі эпічнай і лірычнай паэзіі і народнай прозы сербаў «Српска књижевност» (2002). Манаграфія аўтара прадстаўленага артыкула «Славацкі фальклор: формы, жанры, паэтыка» (2010) з'яўляецца спробай вызначэння міфалагічных і мастацка-эстэтычных з'яў славацкай фальклорнай традыцыі, якая ўяўляе з сябе зліццё рознаэтнічных, рознарэгіянальных, рознаканфесійных элементаў. На новым узроўні развіцця фалькларыстычнай думкі даследуецца праблема нацыянальнага (этнічнага) фальклору як дыялектнай разнастайнасці (Б. Пуцілаў), вывучаюцца агульнаэтнічныя комплексы фальклорных фактаў, з аднаго боку, і дыферэнцыяльныя прыкметы, з іншага. Даследчая ўвага звяртаецца на прысутнасць ці адсутнасць пэўных элементаў этнічнай культуры ў розных сферах яе пашырэння, на функцыянаванне разгорнутых наратываў на пэўную тэму ў адным раёне і існаванне толькі інфармацыі пра яе ў іншым, на адрозныя лакальныя інтэрпрэтацыі тых самых элементаў вуснай традыцыі і дыстанцыйныя карэляцыі лакальна спецыфічных тэм, на вызначэнне тэрытарыяльных межаў таго ці іншага фальклорнага дыялекту.

Можна канстатаваць, што навука пра фальклор імкліва пашырае свой даследчы рэпертуар, яе актуальнымі праблемамі з'яўляюцца: вербальны фальклор, яго склад і структура; сучасны фальклор, мадэлі фальклору ў палітыка-ідэалагічных парадыгмах, савецкая і постсавецкая міфалогія; формы «нізавой» славеснасці, наратыўная паўсядзённасць; рэканструкцыя палеафальклору, «ніжэйшая» міфалогія, народныя вераванні і дэманалагічныя апавяданні, народная рэлігія; абрадавая дзейнасць, яе прагматыка і міфалагічныя эксплікацыі; праблемы і метады гістарычных рэканструкцый у фалькларыстыцы; гістарычная памяць у фальклоры; форма, характар фальклорнай камунікацыі, мнеманічныя магчымасці фальклорнай традыцыі, гнасеалагічныя аспекты фальклорнай трансмісіі; геаграфія фальклорных фактаў і фальклорныя дыялекты; стылістыка фальклорнага тэксту, мова фальклору, мова і міфалогія, міфалогія

мовы; фальклор і кніжнасць, праблемы фалькларызму мастацтва, суадносіны «жывых» міфалагічных традыцый і «кніжных» міфалогій, ступень карэктнасці ўзаемных структурна-семантычных рэканструкцый; семіётыка фальклору, вербальнае, візуальнае, прадметнае кадзіраванне рытуальна-міфалагічнай інфармацыі; фальклор і этналогія, фальклор і міжэтнічныя камунікацыі, фальклор замкнёных рэлігійных і іншых супольнасцей; метады і методыкі вывучэння вусных традыцый, палявыя метады ў візуальнай антрапалогіі, шляхі засваення «іншай» культуры, метадалагічныя пытанні экстэрыярызацыі «свайго» і інтэрыярызацыі «чужога», этыка палявых фальклырыстычных даследаванняў; фальклор і сродкі масавай інфармацыі; сістэматызацыя і класіфікацыя фальклорных твораў, іх сюжэтаў і матываў, складанне структурных указальнікаў і іх камп'ютарных версій; праблемы генеральных і дапаможных фальклорных указальнікаў; развіццё музычнага фальклору ў вёсцы і горадзе; дзейнасць устаноў адукацыі па рэканструкцыі, адраджэнні і актуалізацыі фальклору. Гэтыя праблемы разглядаюцца ў артыкулах і манаграфіях фальклырыстаў Беларусі і іншых краін, выносяцца на абмеркаванне на міжнародных канферэнцыях і кангрэсах. Распрацоўка на аснове новых падыходаў пералічаных і іншых пытанняў змяшчае ў сабе вялікі патэнцыял, які дапаможа навуцы пра «жывую старажытнасць» і бытаванне сучасных фальклорных форм раскрыць новыя грані.

Нялішнім будзе звярнуцца і да пытанняў прафесійнага credo фальклырыста, які можа быць (і часта бывае) адначасова і даследчыкам, і выкладчыкам, і папулярызатарам. Не менш значнай праблемай з'яўляецца інстытуалізацыя і выпрацоўка адзіных крытэрыяў навуковасці ў катэгарыяльным апараце новых ведаў пра фальклор.

Сучасная фальклырыстыка ва ўмовах пашыранага разумення фальклорнага тэксту (тэкстам-мінімумам у фальклоры слушна лічыцца парэміялагічная форма (прыказка, загадка, закляцце), а тэкстам-максімумам (ці гіпертэкстам) – абрад, які складаецца з шэрагу аўтаномных вербальна-акцыянальных элементаў і можа працягвацца нават некалькі дзён, як вяселле ці пахаванне) для паспяховага вырашэння ўласных задач дапаўняе свае метады выкарыстаннем метадаў сумежных навук. Знакавая, сэнсавая і прагматычная разнастайнасць фальклору, імкненне вывучаць яго сінтэтычна, з улікам усяго, чым фальклор абумоўлены, вымагаюць падключэння да яго даследавання напрацовак фенаменалогіі, герменеўтыкі і, вядома, семіётыкі. Структурнае і змястоўнае ўскладненне ракурсаў вывучэння фальклорнага тэксту, пашырэнне яго рэпрэзентацый у сучаснай культурнай прасторы, прызнанне фальклору з'явай сацыяльнага жыцця (згадаем трактоўку фальклору як тыпу сацыякультурнай камунікацыі), і фактам свядомасці, уяўлення, пачуцця патрабуе звароту фальклырыстаў да пастулатаў экзістэнцыялізму, актыўнага мадыфікаванага выкарыстання тэарэтычных схем і катэгорый культурнай антрапалогіі, этналогіі, гісторыі, лінгвістыкі, мастацтвазнаўства, педагогікі, сацыялогіі, сацыяльнай псіхалогіі, этыкі і іншых навук. Нездарма ў фальклырыстычнай літаратуры сталі звыклымі паняцці «структура», «мадэль», «карціна свету», «сістэма», «код», «сімвал»,

«камунікацыя», «тэкст», «кантэкст». Перанесеныя з тэорыі інфармацыі, тэорыі сістэм, семіётыкі і інш., гэтыя тэрміны з'яўляюцца элементамі спецыфічнага навуковага апарату. Пры вывучэнні фальклору спецыялісты апелююць да недыскурсіўных крыніц ведаў (укажам, прыкладам, на зварот да рэсурсаў візуальнай антрапалогіі), выкарыстоўваюць набыткі канкрэтна-сацыялагічных даследаванняў. Усведамленне таго, што інфарманты не з'яўляюцца механічнымі носьбітамі фальклорнай традыцыі (ці ведаў пра яе), што глыбока зразумець традыцыю без увагі да яе захавальнікаў і канкрэтных камунікатыўных сітуацый немагчыма, вымагае ад сучасных фалькларыстаў выкарыстання набыткаў сацыяльнай псіхалогіі і філасофіі навукі (гл., прыкладам, манаграфію В. Хрыстафоравай (Христофорова 2010)) і вяртае іх да напрацовак фінскіх фалькларыстаў, французскіх этналінгвістаў з іх пільнай увагай да інфарманта, і праз яго – да вывучаемай традыцыі.

Агульным месцам многіх сучасных прац становіцца сцверджанне, што сапраўдныя прарывы ў даследаваннях фальклору здзяйсняліся дзякуючы рэалізацыі міждысцыплінарнага падыходу, намаганням паглядзець, што стаіць за і перад фальклорным тэкстам (маюцца на ўвазе тэорыя чарадзейнай казкі У. Пропа, тэорыя М. Пэры і А. Лорда, канцэпцыі фальклору як мультымедыйнай сферы культуры В. Гацака, матыфемных паслядоўнасцей А. Дандзіса і інш.). «Антрапалагізацыя» фалькларыстыкі дазваляе правесці ўсебаковы аналіз фальклору як цэласнай гісторыка-сацыякультурнай з'явы, комплексна, інтэгратыўна вывучыць працэсы, якія адбываюцца ў традыцыйнай культуры ў сувязі з эканамічнымі, палітычнымі, тэхналагічнымі і іншымі зменамі ў жыцці грамадства. Міждысцыплінарнасць пры гэтым трэба разумець як арганічнае аб'яднанне метадаў розных навук, якія вывучаюць фальклор, на аснове сфарміраваных памежных інтарэсаў. Безумоўна, прынцып метадалагічнага сінтэзу павінен закладвацца ўжо на стадыі распрацоўкі спецыяльных праграм збору матэрыялу: міждысцыплінарнае даследаванне становіцца ўсвядомленай задачай, вырашэнне якой патрабуе пэўных навукова-арганізацыйных дзеянняў. Удалымі прыкладамі рэалізацыі міждысцыплінарнага падыходу могуць быць вядомая даследчыцкая праграма акадэміка М. Талстога (пры вывучэнні фальклору Палесся) і выданне анталогіі «Традыцыйная мастацкая культура Беларусі» ў 6 тамах (агульная ідэя, укладанне і навуковае рэдагаванне Т. Варфаламеевай).

Перспектывы сучаснай айчыннай фалькларыстыкі звязаны з павышэннем узроўню тэарэтыка-метадалагічнай рэфлексіі на аснове ўсведамлення інтэгральнасці народнай традыцыі, уключанасці яе ў інаватыўную сацыякультурную прастору (дзе фальклорны факт набывае новыя характарыстыкі, а сама традыцыя міфалагізуецца), з арыентацыяй даследчыцкай увагі на «суб'ект культуры», непасрэдны кантэкст выканання і рэцэпцыі фальклорных тэкстаў, прадстаўленых як у дыялектнасці старажытнага класічнага фальклору вёскі, так і ў сацыялектнасці гарадскога фальклору. Грамадская ангажаванасць даследаванняў у сферы фалькларыстыкі, у тым ліку славістычнай, звязана з уключэннем самой

навукі ў агульнанавуковую парадыгму культурнай антрапалогіі пры захаванні свайго безумоўнага значэння. Думаецца, што фальклярыстыка не можа не быць філалагічнай дысцыплінай і абсалютна пазбыцца даўняй традыцыі гісторыка-філалагічных даследаванняў, паколькі будзе працягваць займацца славеснымі тэкстамі, між тым яе будучыня звязана з інтэнсіўным рухам у кірунку культурнай антрапалогіі. Сярод перспектыўных задач фалькларыстыкі (якой прыйдзецца займацца ў пэўным сэнсе сацыяльнай дыягностыкай) – палявы збор і выданне матэрыялаў, практычна значны аналіз мадыфікацыі фальклору ў актуальным культурным працэсе, вызначэнне сучаснага стану фальклорна-міфалагічных традыцый у кантэксце сацыяльных камунікацый, устанаўленне ролі фальклору і фальклярызму ў сучаснай культуры, спрыянне актуалізацыі духоўна-творчага патэнцыялу народнай традыцыі ў новым камунікацыйным асяроддзі і актывізацыі інтарэсу грамадства да фальклорнага матэрыялу як сведчання ўстойлівага сацыякультурнага вопыту, шырэй – да традыцыйнай культуры, і разам з тым процістаянне яе прафанацыі, сімуляцыі (ва ўмовах абнаўлення версій абрадаў і вуснай паэзіі ў духу часу, у адпаведнасці з патрабаваннямі камерцыйнага турызму і «маркетызацыі» рэгіёнаў, а значыць – змены «ўнутранай» арыентацыі фальклору на «знешнюю», яго мінімалізацыі і сінтэзацыі, штучнага ўзмацнення маляўнічасці і цікавых для гледачоў (турыстаў) момантаў і нават запазычання, перапрацоўкі элементаў і цэлых тэкстаў з чужых традыцый). Нездарма важнымі аспектамі сумеснай дзейнасці носьбітаў, пераемнікаў і даследчыкаў становяцца ўзаемадапамога ў пошуках і вызначэнні аўтэнтычных узораў і сцэнарыяў для адэкватнай трансмісіі фальклору, імкненне да падтрымкі і аднаўлення рэсурсаў фальклору як жывой традыцыі культурнай спадчыны (сёння ўзнікае праблема цяжкасці ўспрымання і разумення аўтэнтычных абрадаў і вуснай паэзіі не толькі слухачамі (гледачамі), але і выканаўцамі). Фалькларыстыка павінна забяспечыць грамадства навукова верагоднымі, а не легендарна-міфалагічнымі звесткамі пра гісторыю і сучасны стан традыцыйнай духоўнай культуры для таго, каб яго прадстаўнікі маглі адэкватна ўсведамляць сваё месца ў хранатопе гэтага зменлівага свету. Асаблівую значнасць сказанае набывае ва ўмовах існавання фальклору (хутчэй – фальклярызму) у межах «вольнага рынку» масавай культуры ў якасці адной з мадэляў гульнёвага тыпу (І. Лугоўская), якая прапануецца шырокім колам грамадства і ўздзейнічае на масавую сацыялізацыю асобы.

Літаратура

Первый – Первый Всероссийский конгресс фольклористов : сб. докл. : в 4 т. / отв. ред. А.С. Каргин. М. : ГРЦРФ, 2005–2007. – Т. 1–4.

Христофорова 2010 – Христофорова, О. Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России. – М.: РГГУ: Объединенное гуманитарное издательство, 2010.

Швед 2011 – Швед, І. А. Фалькларыстыка : даследчыя прыярытэты і перспектывы развіцця // Фальклор і сучасная культура : матэрыялы III Міжнарод. навук.-практ. канф. : у 2 ч. Ч. 1. Мінск, 21–22 крас. 2011 г. – Мінск: Выдавецкі цэнтр БДУ, 2011. – С. 4–6.

INNA SHVED

FOLKLORERESEARCHATTHEBEGINNINGOFXXICENTURY: TRADITION, INNOVATION, PERSPECTIVES

Summary

The article determines dominants of modern folkloristic research, deals with the problems of national folklore, suggests ways to expand its field of inquiry in the «anthropologization», the implementation of a multidisciplinary approach. Problems of modern, in particular of Belarusian, folklore just caused some distance behind research priorities from the of intense changes that affect all aspects of the existence of folklore and its context.Among the perspective tasks stand out: the institutionalization and development of uniform criteria of scientific apparatus in the new categorical knowledge of folklore, field data collection and publication of folklore materials, practical digit analysis modifications of folklore in the current cultural process, evaluation and prediction of the scale of innovation in classical and emerged in the twentieth century folkloric forms, the determination of the current state of folklore and mythological traditions in the context of social communication, the establishment of the role of folklore and folklorism in modern culture, to support the mainstreaming of spiritual and creative potential of the folk tradition in a transformed communications environment and enhance the citizens' interest in traditional culture, and at the same time its opposition profanity, simulation. Related to this is the social engagement of research in the field of folklore.

Паступіў у рэдакцыю 23.01.2013; shved_inna@tut.by

УДК 293.21+398.87

СЯРГЕЙ САНЬКО

БАЛАДНЫ СЮЖЭТ «УДАВА, ЯЕ ДАЧКА І СЫНЫ-КАРАБЕЛЬНІКІ» І ІНДАЕЎРАПЕЙСКІ «ЦАРСКІ НАРАТЫЎ»

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі

Прайшло ўжо больш за 150 год з таго часу, як першыя збіральнікі і публікатары ўвялі ў навуковы ўжытак беларускія, рускія і ўкраінскія баладныя тэксты на сюжэт «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі»[1]. Тэксты адразу прыцягнулі ўвагу даследчыкаў. Так, ужо ў 1860 г. М. Кастамараў, публікуючы народныя «легенды пра кровазмяшальніка», адзначыў іх блізкае падабенства не толькі да міфа пра Эдыпа, але і да сербскіх і ўкраінскіх песень з падобным сюжэтам [Костомаров 1860а; Костомаров 1860б; Костомаров 1863]. Адштурхоўваючыся

[1] У літаратуры таксама вядомы як «Удава і сыны-карабельнікі», «Удава і яе дзеці», «Удава і сыны-жаніхі», «Дзеці ўдавы». Вядома, што М. В. Гогаль запісаў украінскі тэкст гэтай балады яшчэ на пачатку 30-х гг. XIX ст. [Георгиевский 1908, 312, № 54]. У 1844 г. тэкст балады быў інкарпараваны Т. Г. Шэўчэнкам у паэму «Наймічка» [Шевченко 1857, 150–151]. Затым былі публікацыі А. Цярэшчанкі [Терещенко 1848, 436], Р. Зянькевіча [Zieńkiewicz 1851, 287–292, № 12], Я. Ф. Галавацкага [Головацкий 1863, 187–188, № 9], А. Паўловіча [Павлович 1866, 702, № 4], А. М. Савельева [Савельев 1866, 43], М. А. Дзмітрыева [Дмитриев 1869, 74–75] і інш. У далейшым колькасць запісаў няўхільна павялічвалася.

ад «эдыпападобных» празаічных тэкстаў, вучоны для ілюстрацыі пераказаў без пазначэння месца фіксацыі некананічны ўкраінскі варыянт балады, дзе фігуруе толькі адзін сын удавы [Костомаров 1860а, 227–228; Костомаров 1863], але ў працы 1872 г. «Гістарычнае значэнне паўднёва-рускай народнай песеннай творчасці» быў прыведзены ў якасці прыкладу кананічны тэкст з двума сынамі ў сувязі з матывам метамарфозы герояў балады ў кветку *бра́ткі* [Костомаров 1905, 520]. У легендах і песнях з Эдыпавым сюжэтам М. Кастамараў бачыў прыклады захавання ў больш ці менш павярхоўна хрысціянізаваным абліччы дахрысціянскіх міфалагічных элементаў. Следам за М. Кастамаравым і іншыя прадстаўнікі «міфалагічнай школы» (А. Мілер, М. Пятроў) зыходзілі з «прэзумпцыі аўтахтоннасці» сюжэту ў фальклоры як народаў Заходняй Еўрапы, так і ў славян[1] і былі схільныя інтэрпрэтаваць персанажаў паданняў і балад у салярна-метэаралагічным ключы (як, напрыклад, [Афанасьев 1994, 505–506; Петров 1871, 568, 570 і інш.]).

Што да салярна-метэаралагічных тэорый міфа і фальклору, то заганы іх у апошняй чвэрці XIX ст. былі відавочныя. А «прэзумпцыя аўтахтоннасці» была праблематызаваная славутай прадмовай Т. Бенфея 1859 г. да нямецкага перакладу «Панчатантры», у якой аўтар імкнуўся давесці міграцыйны характар большасці еўрапейскіх фальклорных сюжэтаў. З гэтых пазіцый у 1874 г. з крытыкай здабыткаў «міфалагічнай школы» ў вывучэнні паданняў і балад Эдыпава тыпу выступіў М. Драгаманаў [Антонович, Драгоманов 1874; Труды 1878]. У дакладзе на III археалагічным з'ездзе ў Кіеве ён досыць катэгарычна выступіў супраць «думкі аб міфічным туземным паходжанні маларускіх песень на гэтую тэму» і спрабаваў давесці, што варыянты «аб пакупцы сястры на рынку зайшлі ў Маларосію з Балканскай паўвыспы ад паўднёвых славян, – аб жаніцьбе ў шынку з Нямеччыны праз заходніх славян; песні аб жаніцьбе сына на маці або аб падвойным кровазмяшэнні, перапрацаваныя з легенд пра св. Грыгорыя, якія хадзілі па Русі ў рукапісах» [Труды 1878, lix–lx]. Што да ўкраінскіх варыянтаў балад на сюжэт «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі», то М. Драгаманаў меркаваў, што пачаткова перапрацоўка «легенд пра кровазмяшальніка» адбылася ў велікарускім арэале, што «ў ладнай частцы гэтых варыянтаў сыны-кровазмяшальнікі называюцца донцамі, а ў некаторых … бачны яўны ўплыў велікарускі ў складзе і мове» і што «дзеля гэтага пажадана было пашукаць песень такога кшталту, напрыклад у Зямлі Войска Данскога; – рукапісных мы маем два варыянты» [Антонович, Драгоманов 1874, 284].

Аргументы М. Кастамарава і А. Мілера, якія выступілі ў дыскусіі, збольшага не страцілі актуальнасці і ў наш час. Першы адзначыў, што 1) «паміж песнямі аб кровазмяшэнні сына з маці і брата з сястрой нічога няма агульнага» і што 2) «наогул у маларускіх песнях аб кровазмяшэнні няма ніякіх слядоў кніжнага ўплыву» [Труды 1878, lx]. Другі «спаслаўся на купальскія песні, запісаныя ў Бе-

[1] «Па разнастайнасці рэдакцый, пры паўсюднай пашыранасці, можна меркаваць, што паданне гэтае існавала і ў заходняй Еўропе, і ў Славян, незалежна ад Грэкаў» [Миллер 1869, 12].

ларусі, у якіх гаворыцца аб кровазмяшэнні брата з сястрой», прытым, што «не даведзена, каб рукапісныя апавяданні або апавяданні, якія склаліся пад уплывам рукапісных крыніц, маглі пераходзіць у абрадавыя песні» [Тамсама].

Усё ж трэба зазначыць, што сам М. Драгаманаў не быў схільны абсалютызаваць свае занатоўкі. Гэта бачна з яго падрыхтоўчых зацемаў, апублікаваных М. Паўлыкам, з якімі і сёння цяжка не пагадзіцца, як напрыклад: «Народная славеснасць уважаецца за адну з найбагацейшых крыніц для даследаванняў жыцця і характару народа. Але пэўнай крыніцай такога кшталту народная паэзія стане толькі тады, калі будзе праштудыраваная з дапамогай адпаведных метадаў, – гістарычнага і параўнальнага. Народную паэзію можна параўнаць з пластамі зямной кары: кожная эпоха, разнародныя ўплывы суседніх народаў пакінулі на ёй свае сляды, не разгрупаваўшы якіх нельга карыстацца народнай славеснасцю як матэрыялам для характарыстыкі народнага побыту ні ў мінулым, ні ў сучаснасці» [Драгоманов 1907, 143].

М. Драгаманаў працягваў даследаваць гэтую тэму да канца жыцця. І ў пачатку 90-х гг. XIX ст., характарызуючы тры найбольш уплывовыя школы ў фалькларыстыцы (міфалагічную, літаратурна-інтэрнацыянальную і антрапалагічную), вучоны слушна перасцерагаў ад перабольшвання значнасці хоць якой з іх[1]. Усё ж сам аддаў перавагу другому кірунку, а аналіз дэталяў падпарадкаваў агульнай фабуле, насуперак сваім жа тэарэтычным установкам. У далейшым у тым жа кірунку былі выкананыя працы шэрагу іншых даследчыкаў, якія пераважна былі звернутыя на доказ літаратурнага генезісу народных апавяданняў з тэмай інцэсту [Diederichs 1880; Веселовский 1883, 378–378; Веселовский 1885; Bystroń 1888; Karłowicz 1888; Grabowski 1892; Janów 1928].

Галоўныя нестыкоўкі ў гэтых штудыях былі наступныя: 1) адсутнасць бясспрэчных і беспасрэдных «арыгіналаў», з якіх маглі паходзіць славянскія (асабліва ўсходнеславянскія) пераклады ці пераказы «легенд пра кровазмяшальніка»[2]; 2) неабходнасць прэпаравання сюжэтаў балад дзеля падгонкі іх да занадта генералізаванай фабулы міфа пра Эдыпа.

---

[1] «Напраўду, усе тры навуковыя кірункі маюць пад сабой рэзонныя падваліны, і ўжо таму не павінны ўзаемна выключацца, але кожны мусіць быць на сваім месцы. Першы і трэці кірунак дапамагаюць нам схапіць пачатак апавядання і працэс яго першага ўтварэння, а другі можа растлумачыць далейшыя пераробкі і змены апавядання і яго міжнародны рух, які ў шмат якіх выпадках занадта відавочны, каб яго можна было адмаўляць.

Дзеля таго, каб не захапіцца дактрынёрствам школы і не рабіць нацяжак, трэба пры параўнальным даследаванні звяртаць асаблівую ўвагу не толькі на асновы апавядання, але і на падрабязнасці: развіццё тэмы, рысы побыту, ґеаграфічныя і гістарычныя паказальнікі, тэндэнцыю і да т. п.» [Драгоманов 1891, 272–273; Драгоманов 1907, 7].

[2] «Паўднёва-славянскія і рускія аповесці пра кровазмяшальніка не раз звярталі на сябе ўвагу даследчыкаў, … не раз адзначаныя былі з гэтай нагоды і заходнія паралелі таго самага апавядання, з тымі ж імёнамі: Юды і (папы) Грыгорыя; рускія рукапісныя і народныя варыянты дадаюць да іх яшчэ імя Андрэя Крыцкага – відавочна, не самастойна: іх арыгінал мог існаваць на славянскім поўдні і мяркуе, са свайго боку, больш старажытную грэцкую легенду. *Ні гэтай легенды, ні яе паўднёва-славянскага пераказу мы не ведаем*» (курсіў мой. – *С. С.*) [Веселовский 1885, 231].

Што да балад, то ўжо А. Весялоўскі, нягледзячы на сваю працяглую заангажаванасць у гістарычна-параўнальныя даследаванні, меркаваў іх паходжанне з абрадавай паэзіі і адзначаў, што «ў галіне абраду і абрадавай паэзіі, абумоўленай формамі быту, перанос абмяжоўваецца па большай частцы эпізадычнымі падрабязнасцямі, адносна якіх толькі і можа паўстаць сумнеў аб запазычанні. Я маю на ўвазе хаця б песні, якія адыграюць ролю ў сувязі абраду: яны могуць быць спакон веку моцныя ў ім, маглі быць унесены ў яго пазней, на месца старажытных, калі адпавядалі зместу абрадавага моманту» [Веселовский 1989, 157]. Так, у прыватнасці, ён уважаў: «Песні пра сувязь брата з сястрой выраслі на глебе купальскіх звычаяў і легенды, якая нагадвае адонісаўскую» [Тамсама, 174].

У XX ст. кірунак даследаванняў зазнаў значныя змены. Назапашаны вялізны этнаграфічны і фальклорны матэрыял і працы такіх вучоных, як З. Фрэйд, О. Ранк, К. Юнг, Г. Глотц, Дж. Фрэзер, М. Дэлькур, С. Р. Рэглан, Дж. Кэмпбэл, У. Проп, Е. Мелецінскі, Б. Пуцілаў і інш., дазволілі выйсці за рамкі літаратуразнаўства і падысці да фальклорных «эдыпападобных» сюжэтаў як з гісторыка-этнаграфічнай, так і псіхалагічнай і рэлігійнай перспектыў. У прыватнасці, стала зразумела, што міф пра Эдыпа, які ўсё яшчэ непакоіць даследчыкаў, сам ёсць толькі падтып «Сюжэта пра героя, які быў пакінуты пры нараджэнні» («tale-pattern of the hero who was exposed at birth») [Huys 1995, 13 ff.].

Пры гэтым баладны сюжэт «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі» ўсё яшчэ застаецца яўна недаацэненым даследчыкамі, хоць колькасць публікацый, дзе ён прыгадваецца, не паддаецца дакладнаму ўліку. Адметнасці сюжэта, як правіла, амаль цалкам нівеліруюцца пры разглядзе яго ў адным шэрагу з іншымі, найперш такімі, як «Удава, яе дачка і сыны-разбойнікі» («Сястра і браты-разбойнікі») і «Брат ажаніўся з сястрой», і акцэнтаваннем увагі на тэме інцэсту. Тэма інцэсту, сапраўды надзвычай важная і для гэтага сюжэта, тым не менш не адзіная ў ліку тых, што складаюць яго адметнасць.

У працах, дзе сюжэт разглядаецца, для аналізу ніколі не прыцягваецца прадстаўнічы корпус тэкстаў, даследчыкі абмяжоўваюцца разглядам некалькіх варыянтаў, як правіла, украінскіх. Беларускі корпус пры ўсім яго багацці застаецца па-за ўвагай[1].

[1] Для ўкраінскіх фалькларыстаў гэта амаль «норма». Так, ячшэ К. Квітка пабудаваў сваю гіпотэзу аб нараджэнні «песні пра шлюб маці з сынам і сястры з братам» ва ўкраінскім ваярскім асяроддзі выключна на матэрыяле ўкраінскіх запісаў мелодый [Квітка 1917, 106–111], хоць беларускія запісы на той час таксама былі добра вядомыя. Але яны ў сваёй большасці, відавочна, ніяк не ўкладваюцца ў рамкі «салдацкай тэорыі». Выключна на ўкраінскім матэрыяле будуе свой разгорнуты аналіз балад з тэмай інцэсту М. Грыміч [Гримич 1990]. Ствараецца ўражанне, што ўсё яшчэ не губляе моцы сугестыўнае ўздзеянне рэзка негатыўнай ацэнкі, дадзенай М. Сумцовым беларускім песням (у тым ліку баладным) у рэцэнзіі на «Беларускі зборнік» Е. Раманава: «Беларуская песня, наколькі можна меркаваць пра яе па зборніку сп. Раманава, слабая, бясколерная і часта грубая. Няма ў ёй велікарускай шырыні, маларускай мяккасці і задушэўнасці. Беларуская літаратурная глеба ўспрыймальная; на ёй лёгка прышчэпліваюцца велікарускія, маларускія і польскія матывы; але ўсякая прышчэпка тут выраджаецца і дае кволыя раслінкі. Арыгінальныя песенныя парасткі адрозніваюцца беднасцю фактычнага зместу і глыбінёй выразаў» [Сумцов 1894, 18]; «Знаёмства са старой і новай пісьменнасцю беларусаў, можа быць, высветліла б, калі

Часта ён ігнаруецца на надуманых падставах[1]. Здзіўляе тое, што такія чуйныя да адметнасцяў беларускай традыцыі даследчыкі, як А. Ліс і Л. Салавей, па сутнасці абышлі ўвагай разгляданы сюжэт [Ліс 1974; Салавей 1978], нібы пазбягаючы «далікатнай тэмы». Як вынік – дагэтуль не было праведзена вывучэнне арэальнай дыстрыбуцыі як самога сюжэта, так і паасобных матываў. І сёння яшчэ мы маем справу або з прыкладнымі ацэнкамі, або з вельмі спецыфічна пададзенымі выбаркамі. А такое даследаванне магло б прасвятліць многія спрэч-

і якімі шляхамі пранiклі да іх баладныя песні. Такіх песень у «Беларускім зборніку» даволі шмат. Яны змяшаныя тут з іншымі песнямі і раскіданыя па розных старонках. Песні гэтыя не беларускія паводле паходжання, і народнымі беларускімі яны могуць быць прызнаныя ў тым абмежаваным сэнсе, што засвоены беларусамі» [Тамсама, 20]. Што да сюжэта «пра ўдаву і яе дзяцей», то М. Сумцоў рэдукаваў яго да сюжэта «брат жэніцца з сястрой» і без сумневу сцвярджаў: «Беларускія песні крыніцай маюць маларускія і месцамі толькі скажаюць апошнія» [Тамсама, 34] і далей абмежаваўся спасылкай на працы М. Драгаманава і Б. Грабоўскага.

[1] Прыклад – праца Ю. Смірнова «Усходне-славянскія балады і блізкія да іх формы: вопыт паказальніка сюжэтаў і версій» [Смирнов 1988], выдадзеная праз 11 гадоў пасля публікацыі беларускага акадэмічнага двухтомніка [Балады 1977; Балады 1978] з серыі «Беларуская народная творчасць». У апісанні сюжэта тыпу 21 «Удава і сыны-карабельнікі» мы не знойдзем ані згадкі пра рэальную колькасць беларускіх (як, зрэшты, і ўкраінскіх) варыянтаў. У выніку ўлічаная колькасць беларускіх, рускіх і ўкраінскіх варыянтаў аказваецца прыкладна роўнай.

Укладальнік паказальніка так матываваў ігнараванне беларускага выдання: «Неправамерна, з нашага пункту гледжання, узнаўленне на сучасных літаратурных мовах у навуковых выданнях старых запісаў украінскіх, асабліва заходнеўкраінскіх, беларускіх і палескіх (часцяком мяшаных у моўных адносінах) песень ва ўсіх выпадках, калі асаблівасці іх мовы вылучаны самім збіральнікам. Яны аказваюцца практычна перакладамі на мовы, якімі не маглі карыстацца выканаўцы песень, і, як вынік, страчваюць сваё значэнне для фалькларыстычных даследаванняў, у якіх цытаванне песень у гэтым выглядзе проста недапушчальнае, а вывучэнне іх мастацкіх сродкаў здымаецца самім фактам літаратурнага перакладу» [Тамсама, 4], «Па гэтай прычыне мы былі прымушаны адмовіцца ад выкарыстання выдання, *дастаткова рэпрэзентатыўнага ў адносінах сюжэтнага складу балад* (курсіў мой. – *С. С.*): Балады: у 2 кн. Укладанне, сістэматызацыя, уступны артыкул і каментарыі Л. Салавей. Мінск, 1977–1978. Да ліку нядаўніх перакладаў тэкстаў, запісаных сярод насельніцтва з гаворкамі ўкраінскага тыпу, адносіцца таксама зборнік: «Беларускі фальклор у сучасных запісах. Брэсцкая вобласць. Традыцыйныя жанры». Складальнік В. Захарава. Мінск, 1973 [Тамсама, 14]. На гэта мушу заўважыць, што пры далікатным рэдактарскім умяшальніцтве ў арыгінальныя тэксты, калі захоўваюцца «лексічныя і асноўныя марфалагічныя асаблівасці першакрыніц» [Балады 1977, 20], значэнне такіх публікацый для *фалькларыстычных* даследаванняў не пацерпіць, а даследчыкі-дыялектолагі або этналінгвісты і самі не стануць іх выкарыстоўваць у якасці крыніц, звяртаючыся да арыгінальных публікацый або архіўных матэрыялаў. Зварот да апошніх паказвае, што ў большасці выпадкаў укладальніца сапраўды вельмі далікатна абыходзілася з публікаванымі тэкстамі. Відавочныя адхіленні тэкстаў-крыніц ад іх «перакладных» эквівалентаў настолькі мізэрныя, што на іх падставе дэзавуяваць усё «*дастаткова рэпрэзентатыўнае ў адносінах сюжэтнага складу балад*» выданне наўрад ці дапушчальна, асабліва ў ракурсе вывучэння паэтыкі фальклорных твораў. У баладзе, як асаблівым семіятычным утварэнні, матэрыя (субстанцыя) плану выразу наогул самы варыябельны складнік. Я думаю, што два выканаўцы нават з адной мясцовасці і тое не прадэманстравалі б абсалютнага супадзення пры ўзнаўленні аднаго і таго ж тэксту дзеля індывідуальных маўленчых і іншых адрозненняў. Мутабельнасць матэрыі плану выразу робіць магчымай лёгкую апрапрыяцыю «чужога» тэксту пры запазычанні. А ў кантактных зонах такая апрапрыяцыя – хутчэй норма, чым адхіленне ад правіла.

ныя моманты адносна генезісу балады на сюжэт «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі».

Ніжэй пададзеныя назіранні[1] пакліканыя да пэўнай ступені запоўніць існуючыя прабелы і выявіць сляды *такой* «ранейшай паэтычнай традыцыі», якая адкрывала б магчымасці для вытлумачэння генезісу менавіта *гэтай* кампазіцыі сюжэта (канстэляцыі матываў) і не проста праз прызму тэмы інцэсту, а менавіта *гэтага падвойнага інцэсту* (маці з сынам і брата з сястрой).

Падчас працы над тэкстам мне былі даступныя 187 тэкстаў (у тым ліку фрагментарных) з беларускага, рускага і ўкраінскага арэалаў. Пры гэтым размеркаваныя яны наступным чынам: беларускіх – 117[2], украінскіх[3] – 54, рускіх – 16[4]. Зразумела, што такая статыстыка нагэтулькі ж характарызуе вывучаны аб'ект, як стан нашых ведаў пра яго, а таксама спосаб, якім гэтыя веды атрымоўваюцца. Аднак яна паказвае, што на сёння назапашаны дастатковы аб'ём тэкставага матэрыялу, каб рабіць менш-больш надзейныя высновы.

Бо зразумела, што, калі мы непазбежна мусім мець справу са статыстычнымі выбаркамі, то чым больш рэпрэзентатыўнай будзе выбарка, тым больш надзейнымі будуць назіранні над запісанымі тэкстамі. Асабліва, калі масіў дапускае храналагічную і геаграфічную стратыфікацыю. Пры гэтым чым большую варыябельнасць прадэманструе пэўны сюжэт, распаўсюджаны ў адносна кампактным арэале, тым з большай верагоднасцю можна казаць пра яго аўтахтоннае ў гэтым арэале паходжанне[5]. І наадварот, чым меншая колькасць зафіксаваных варыянтаў, тым меншай будзе надзейнасць высноў, а пры нізкай варыябельнасці меншай будзе і верагоднасць іх аўтахтоннага паходжання. У апошнім выпадку можна казаць не пра актуалізацыю ў часе выканання традыцыйнага авантэксту[6], а пра ўзнаўленне (часта па памяці) запазычанага і засвоенага гатовага «чужога» тэксту, які і аказваецца адзіным узорам для пераймальнага ўзнаўлення, хоць і з перакладам яго на мову лакальнай камунікатыўнай супольнасці.

---

[1] Пададзены тут тэкст – фрагмент больш разгорнутага даследавання, вынікі якога рыхтуюцца да друку. Даследаванне часткова выконвалася ў рамках праекта «Этнасеміётыка, нараталогія і герменеўтыка беларускага фальклорнага тэксту: тэорыя, метадалогія, практычнае прымяненне», падтрыманага грантам Беларускага рэспубліканскага фонда фундаментальных даследаванняў (Дамова № Г12-040 ад 15.04.2012 г.).

[2] Улічаны як апублікаваныя, так і архіўныя запісы. Архіўныя запісы пераважна з Архіву Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі, а таксама з архіваў Т. Валодзінай і Студэнцкага этнаграфічнага таварыства.

[3] Улічаны толькі апублікаваныя запісы. Па звестках С. Мішаніча [Мишанич 2003, 440], «толькі ўкраінскіх друкаваных варыянтаў вядома больш за сто».

[4] Частка з іх, асабліва ў Сібіры і на Далёкім Усходзе, відавочна, паходзіць ад беларускіх і ўкраінскіх перасяленцаў.

[5] На гэта слушна звяртала ўвагу Л. Салавей: «Адным з паказчыкаў песеннай аўтахтоннасці, калі так можна сказаць, з'яўляецца, на наш погляд, жыццяздольнасць тых сувязей, карэння, якім пэўны твор злучаны з нацыянальнай глебай. Гэта павінна праявіцца ў шматлікасці сюжэтаў і версій, што распрацоўваюць адны і тыя ж вобразы, матывы ў адпаведнасці з народнай псіхалогіяй, з эстэтычнымі густамі» [Салавей 1978, 164].

[6] Маю найперш на ўвазе ідэю фальклорнага авантэксту С. Няклюдава [Неклюдов 2001].

Наяўны матэрыял паказвае, што беларускія балады значна больш разнастайныя па колькасці варыяцый як на ўзроўні сюжэта, так і на ўзроўні паасобных матываў, і, адпаведна, іх наратэмны[1] рэпертуар значна багацейшы. Шэраг істотных у кантэксце дадзенага даследавання наратэм рускім і ўкраінскім тэкстам зусім або амаль невядомыя. Адной з іх з'яўляецца наратэма «незвычайнае здарэнне».

Наратэма ‘незвычайнае здарэнне’

У тых баладах, дзе аповеду пра ўдаву папярэднічае матыў-экспазіцыя, сустракаецца наратэма, якая служыць своеасаблівым ключом да інтэрпрэтацыі ўсяго тэксту. Яе прызначэнне – паведаміць пра незвычайнае здарэнне, немагчымае або небывалае ў абыдзённым досведзе. Зачыны з гэтым наратыўным элементам дагэтуль не прыцягвалі ўвагу даследчыкаў балад. Яны распадаюцца на тры выразныя групы і выражаюцца наступным чынам:

1) *праява або праявілася дзіва*;

2) *сталася* (*паявілася*, *праявілася*) *навіна*;

3) *што гэта за вярба* (*трава*, *сасна*), *што без кораня расла.*

Іх натуральна назваць дыяглоснымі выразамі ізасематэмы[2] ‘незвычайнае здарэнне’ ў тым сэнсе, што адрозненне належыць плану выразу мовы фальклору як асаблівай семіятычнай сістэмы, а не мове таго дыялекту, у субстанцыі якога мова фальклору ўвасабляецца. У паэтыцы такія ўстойлівыя элементы плану выразу называюцца формуламі.

Першая формула *праявілася праява* цалкам належыць Днепра-Дзвінскай зоне і вядомая з запісаў у в. Дзёрнавічы Верхнядзвінскага р-на [Балады 1977, 319–320, № 229], Казімірова Полацкага р. [АІМЭФ, ф. 13, воп. 11, спр. 59], Лапыроўшчына Дубровенскага р-на [КПП, 272, № 604] Віцебскай вобл., Пацяраеўка [Баладныя песні 2010, 26–27] і Ляцягі [АІМЭФ, ф. 13, воп. 11, спр. 60] Слаўгарадскага р-на Магілёўскай вобл. Адзін запіс купальскай песні з зачынам «*На Ивана на Купала / Проявилася проява*» зроблены ў Кемераўскай вобл. ад нашчадкаў перасяленцаў з Віцебскай ці Магілёўскай губ. (на карце не адлюстраваны) [Народный календарь 1998, 77, № 67]. Формулу *проявилося дзіво* (былы Гомельскі п., на карце не адлюстраваны) [Дембовецкий 1882, 538, № 2] можна лічыць алафразай.

Днепра-Дзвінская формула *праявілася праява* выглядае на найбольш архаічную па шэрагу прычын. Па-першае, гэта тыповая фальклорная формула, якая добра вядомая па-за рамкамі жанру балад, у прыватнасці ў валачобных песнях: «Пасярод двара *праявачка праявілася*: / Нова цэркаўка састанавілася. / У тэй цэркаўцы ды стаіць шацёр, / Стаіць шацёр шырок, распрасцёр, / А пад тым шатром сам Бог з Пятром, / Сам Бог з Пятром ашахуюцца ды рахуюцца, /

[1] Пад наратэмай (англ. *narrateme*) у сучаснай нараталогіі разумеюць элементарную апавядальную адзінку, якая не абавязкова супадае з матывам (пра паняцце наратэмы гл., напрыклад, [Coste 1989, 36 ff.]).

[2] Ад ст.-гр. *ἴδος* ‘роўны, аднолькавы’ і *σημασία* ‘значэнне, сэнс’.

Катораму святому напярод быць?» (в. Латыголічы Барысаўскага пав. [Валачобныя песні 1980, 109, № 68, вар. № 74, 77, 87 і мноства інш.]); у духоўных вершах пра «Галубіную кнігу»: «Якъ на сёй на горѣ на Сіяньской, / Тамко чудо прочудзилося, / *Проявушка проявилася*: / Выпадала книга голубиная» (в. Валатоўкі Гарадоцкага пав. Віцебскай губ. [Романов 1891, 287, № 1]), «Съ зачадья было свѣту бѣлаго, / На той на зе́млѣ Сарочинскоя, / На той горѣ Фарафонскоя, / Не чудо тамъ сочудилося, / А се *проява проявилося*: / Со небесъ книга совалилася. / Выпадала Книга Голубиная» (п. Жэльна Таропецкага пав. Пскоўскай губ. [Бессонов 1861, 310, № 84]); у паданнях: аповед з м. Халопенічы Барысаўскага павета пра тое, як «Бог і Матка Боская» сталі хроснымі ў Янкі Горатнага, пачынаецца словамі: «Калісь-та такая *праява праявілася*» [Шейн 1893, 376]; «Што за ліха, … што гэта за *праява*. Хіба якая марока» (в. Чудзін Слуцкага пав. Мінскай губ. [Легенды і паданні 1983, № 153]).

У шэрагу беларускіх гаворак (пераважна паўночных) і сумежных з імі рускіх (смаленскіх, пскоўскіх) слова *праява* мае такія спецыялізаваныя значэнні, як ‘незвычайнае здарэнне’, ‘рэдкая, незвычайная з’ява’, ‘цуд’, ‘дзіва’ [СРНГ 33, 60] і нават ‘прадвесце’, ‘нядобры знак’ (Ваўкавыскі, Мядзельскі р-ны) [СПРБ 4, …]. У «Слоўніку рускіх народных гаворак» найбольш паказальныя прыклады належаць мове фальклору і таксама, як беларускія, уваходзяць у склад формулы *праявілася праява*. Характэрна, што арэал іх распаўсюджання збольшага скарэляваны з колішнім арэалам рассялення крывічоў. Па-за яго межамі часцей сустракаюцца дыяглосныя адмены: *чудо счудилося*, *диво сдивилося* (д. Куганаволак на Вадлозере, Карэлія [Гильфердинг 1873, 954, № 199]), *чудо чудится*, *диво деется* (цяпер г. п. Сузун Навасібірскай вобл. [Киреевский 1862, 88, № 3]), якія можна параўнаць з прыведзенай вышэй алафразай *проявилося дзіво* з Гомельскага павета.

Па-другое, балады з такім зачынам, а таксама толькі што цытаваны гомельскі зачын, маюць, у адрозненне ад большасці балад з іншых арэалаў, дакладнае каляндарнае прымеркаванне, а менавіта дзень Івана Купалы. У дачыненні да календара паўночна-беларуская традыцыя наогул дэманструе заўважны кансерватызм, які праяўляецца, апроч іншага, у нежаданні мясцовых спявачак выконваць тыя ж купальскія песні ў неадпаведны час. Вось толькі некалькі з характэрных прыкладаў (запіс рабіўся ў канцы жніўня): « [Зб.] – А можа песьню якую б прапяялі ? [Інф.] – А не-е. [Зб.] – Восень… [Інф.] – Дык я ж так умею. Але ж я ня буду ў сяле пяяць, дзіцятка, каб сьмяяліся людзі. [Зб.] – А што сьмяяцца? [Інф.] – А не-е, дзіцятка, скажуць, адурнела баба. [Зб.] – Ну дык раней жа ж пяялі. [Інф.] – Дык жа ні ў сяле! Пойдуць у лес – пяюць… У лесе, дзіцятка, у сяле ніхто не пяець. [Зб.] – Ну, а купальскія ж на Купальле пяялі? [Інф.] – Ну, агнёў зложаць дзе за сялом, тады папяюць. *Дык гэта ж на ўсё прыходзіць ўрэмя*. [Зб.] – На ўсё прыходзіць ўрэмя? [Інф.] – Урэмя, калі пяяць. (Сьмяецца)...»[1].

[1] Зап. У. Лобач ад Соф’і Сцяпанаўны Добыш, 1923 г. н., 18 жніўня 1993 г. у в. Краснікі Ушацкага р-на. Запіс зроблены падчас фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі Цэнтра этнакасмалогіі «Крыўя» на Сцёп-камень 15–25 жніўня 1993 г.

Іншая спявачка праспявала некалькі фрагментаў купальскіх песень толькі пасля настойлівых просьбаў яе дачкі і збіральніка, таксама матывуючы тым, што «Купальле ўжо прайшло, цяпер ужо жніва»[1].

Ёсць і іншы прыклад, які паказвае, што балады, у прыватнасці, на сюжэт «Удава, яе дачка і дзевяць сыноў-разбойнікаў» уважаліся за асаблівыя, «святыя», і абы-калі не выконваліся. Гэта, праўда, адрозны ад разгледжанага тут сюжэт, але іх родніць, прынамсі, трагічны лёс дзяцей удавы і тэма інцэсту. Так, на пытанне збіральніка: «Пелі яе, як у хату ўваходзілі?» быў адказ «Не… Проста вот сабіраліся, як пост быў… пяялі эту, *сьвятыя этыя песьні*, ну даўней жа ў Вялікі пост ні пяялі «Хрыстос [васкрос]», а… як эта яго… «Лісьце маё зеляное»?», потым, паправіўшыся, спявачка дадала «А зялёны сад вішнёвы» і праспявала пачатак з належным рэфрэнам[2]. Але з запісаў пэўна вядома, што балады на сюжэт «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі» таксама выконваліся як «паставыя», напрыклад, у в. Камень Лепельскага р-на Віцебскай вобл. [АІМЭФ ф. 8, воп. 76, спр. 120, сш. 1, арк. 6–8].

Па-трэцяе, выкарыстанне той самай формулы ў баладзе, у валачобных песнях і ў духоўных вершах у той самай функцыі своеасаблівага «анталагічнага пераключальніка». Ва ўсіх выпадках формулай *праявілася праява* ўводзіцца візія прэцэдэнтнай падзеі: у духоўным вершы – гэта выпадзенне «Галубінай кнігі», у якой запісана ўся мудрасць свету, у валачобнай песні – пераход адвечнага «ўсячасся», калі ўсе «святы» сабраныя ў адным месцы, якое мае ўсе прыкметы ідэальнай прасторы, да храналагічнага парадку гадавога цыклу, усталяванага самім Богам, у купальскай баладзе – гэта таксама прэцэдэнтная падзея, сэнс якой непасрэдна не раскрываецца, але якую, тым не менш, трэба рэгулярна перажываць нанова («А на Йвана Купала / Будуць дзеўкі ў краскі йсці, / Будуць яны краскі рваць, / У вяночкі завіваць, / У вяночкі завіваць, / Сястру з братам памінаць» (в. Лапыроўшчына Дубровенскага р-на [КПП, 272, № 604]). У сувязі з апошнім не лішне прыгадаць і катэгарычна аблігаторны характар самой купальскай традыцыі: «Каго нету, каго нету на вуліцы, / Палажы, Божа, палажы, Божа, калодаю, / Дзетак яго, дзетак яго цельпучкамі» (в. Павулле Чашніцкага р-на [КПП, 89, № 65]) і інш.

Ва ўсіх гэтых выпадках беларускае слова *праява* азначае тое самае, што грэкі называлі словам *ἐπιφάνεια* ‘з’ява’, ‘цудоўная з’ява’, ‘праява боскай сілы’ і што трывала ўвайшло ў тэарэтычны апарат рэлігіязнаўства, асабліва пасля прац Р. Ота, К. Керэны, М. Эліядэ і інш., як анталагічная характарыстыка свету, большага за свет наяўнага абыдзённага досведу (прафаннага), і экзістэнцыйнае перажыванне сустрэчы з сакральным. Вынікі гэтай сустрэчы не абавязкова маглі быць спрыяльнымі для чалавека ці грамады. Таму вельмі рана індаеўрапейцы

[1] Зап. У. Лобач ад Праскоўі Ціханаўны Камінскай і Соф’і Сцяпанаўны Камінскай, 1906 г. н., 17–18 жніўня 1993 г. у в. Баяры Ушацкага р-на ў часе той жа экспедыцыі (гл. папярэднюю зноску).

[2] Архіў СЭТ. Зап. А. Глушко ў 1994 г. ад Зінаіды Дарафееўны Арцем’евай, 1928 г. н., у в. Сялец Барысаўскага р-на.

прыйшлі да падвойнай канцэптуалізацыі святасці і свяшчэннага, хоць і не выражалі гэта аднастайна лексічна [Benveniste 1969, 180]. Патэнцыйная небяспека эпіфаніі выявілася і ў такіх значэннях беларускага слова *праява*, як ‘прадвесце’, ‘нядобры знак’.

Пракаветны сэнс падзеі, пра якую распавядае балада «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі», найчасцей можа быць незразумелы не толькі выканаўцам і слухачам, але нават і персаніфікаваным прыродным стыхіям, якія ў шэрагу версій бяруць удзел у выхаванні ўдовіных сыноў, бо і яны ацэньваюць шлюб брата з сястрой па мерках «гэтага свету»: «Рѣчка кажа: не приму, волна кажа: выкіну, / Вѣтеръ кажа: вывѣю, сонца кажа: выгрѣю» (м. Беліца [Романов 1986, 14, № 26]); «Вода каже: не приму, волна каже: выкину» (Гомельскі павет [Радченко 1888, 143, № 43]); «Вада кажа: не прыму, / Сонца кажа: высушу. / Сонца кажа: высушу, / Вецер кажа: выдую» (в. Браслаў Рэчыцкага р-на [Балады 1977, № 221]). На немагчымасць падзеі ў «гэтым свеце» паказвае і стандартная для гэтай балады формула (найчасцей у канцы апавядання, дзе так ацэньваецца інцэстуальны шлюб) «А што ж гэта за свет настаў». Затое сэнс падзеі пэўна вядомы Богу, які насуперак стыхіям кажа: «Долю дам» (в. Акцябр Буда-Кашалёўскага р-на Гомельскай вобл. [АІМЭФ, ф. 13, воп. 9, спр. 4, ч. 2, арк. 213], м. Беліца [Романов 1885, 13–14, № 26], с. Рубе́ль Столінскага р-на Брэсцкай вобл. [Смирнов 1984, 186, № 4]).

Роля ініцыяльнага *цуда*, *цудоўнага элемента* як своеасаблівага пераключальніка апавядальнай «танальнасці» была падкрэслена С. Няклюдавым на прыкладзе рускіх былін, казак і духоўных вершаў: «*Цуд* заўсёды адкрывае сабой новы сюжэтны такт і з гэтага пункта гледжання нібы з’яўляецца ініцыяльным элементам. Гэтая функцыянальная значымасць мае і іншы бок. Згадка пра *цуд* можа быць і ў самым пачатку апавядання, кваліфікуючы, такім чынам, увесь тэкст як цудоўны. Тады *цуд* адыграе ролю ключа, які ўводзіць слухача ў танальнасць апавядання, або рамкі, якая нібы адмяжоўвае ад рэальнага свету свет, мадэляваны тэкстам. Гл., напрыклад, зачыны ў сербскіх эпічных песнях: «Божа правы, цуд-та які!» або: «Слухайце, пра цуд раскажу вам!» і г. д.» [Неклюдов 1969, 157–158]. Заўважу, што «перавод у іншую танальнасць» у С. Няклюдава азначае змену аспектаў: «погляду звонку» на «погляд знутры». У любым выпадку размова ідзе пра кампазіцыйнае сумяшчэнне ў часе выканання твора двух адрозных хранатопаў: слухача і выканаўцы, з аднаго боку, і эпічных герояў, з другога боку. Аналагічную функцыю ў казках выконваюць формульныя канцоўкі: «Яны неабходныя менавіта як канец казкі, які палягае ў пераходзе ад унутранага да вонкавага пункта погляду (ад жыцця казкі да абыдзённага жыцця). (У сувязі з пераходам на іншую сістэму ўспрыняцця вельмі паказальнае і характэрнае з’яўленне рыфмы ў канцоўках такога роду)» [Успенский 1970, 190].

Аднак у дачыненні да разгледжанага тут сюжэта ёсць магчымасць казаць менавіта пра *анталагічнае пераключэнне*. І вось чаму. Характарыстыкі супастаўленых планаў у тэрмінах *знешняга* і *ўнутранага* акрэсліваюць істотныя псіхалагічныя параметры фальклорнага твора (зразумелага ў дадзеным выпадку як *твор, які выконваецца і ўспрымаецца*). Але пры гэтым у цяні аказваюцца

дзве іншыя характарыстыкі, істотныя з гледзішча як таго, пра што ідзе гаворка, так і таго, як сітуацыйна-падзейная структура апавядання інтэрпрэтуецца ўдзельнікамі фальклорнага перформанса, а менавіта: *рэальнае* і *ірэальнае* (фантазійнае, умроенае). І тут мы ўбачым, што анталагічныя прэсупазіцыі могуць вельмі істотна мяняць функцыю *цуда* ў наратыве. І, больш за тое, прымусіць сутнасна адрозніць *праяву* ад *цуда*/*дзіва* і зусім натуральна дапоўніць адкрытую такім чынам дыяду да трыяды за кошт улучэння таксама і *навіны* ў адзін з імі шэраг.

У выпадку духоўных вершаў (гл. вышэй) справа выглядае так, што, калі ў роднай гаворцы выканаўцы было выразнае адрозненне *праявы* і *цуда*, то гэта знаходзіла адлюстраванне і ў зачыне: «Не чудо тамъ сочудилося, / А се проява проявилося» (Таропецкі павет). Калі ж такога адрознення не было, то яно нівеліравалася і ў зачыне з амаль роўным захаваннем яго лексічнага складу: «Тамко чудо прочудзилося, / Проявушка проявилася» (Гарадоцкі павет).

Гэтае адрозненне *праявы* і *цуду* назіраем і ў выпадку старагрэчаскай пары: *ἐπιφάνεια* ‘з’яўленне’ (*τῶν θεῶν* ‘багоў’ у Плутарха), ‘цудоўная з’ява’, ‘праява боскай волі’ (*ἐν ταῖς θεραπείαις* ‘падчас культавай дзеі’) і *θαῦμα* ‘цуд’, ‘дзіва’, а таксама ‘пачвара’ (*θαῦμα πελώριον* ‘вялізная пачвара’, Паліфем у Гамера), мн. *л.* *θαύματα* ‘фокус’, ‘штукарства’. Адрозненне паміж імі добра ілюструе наступны фрагмент з «Рымскіх старажытнасцей» Дыянісія Галікарнаскага (I ст. да н. э.), у якім гаворка ідзе пра цудоўнае аплодненне Акрысіі (Ocrisia), удавы цара захопленага рымлянамі горада Карнікуля (Corniculum) Спурыя Тулія (Spurius Tullius), і цудоўнае нараджэнне Сервія Тулія (Servius Tullius), будучага шостага рымскага цара. Апавяданне мае выразныя адзнакі «царскага наратыву». Для акцэнтавання належных кантэкстаў прыводжу ўрывак з паралельным беларускім перакладам (Dionys. Hal. Ant. Rom. IV. 2)[1]:

Φέρεται δέ τις ἐν ταῖς ἐπιχωρίοις ἀναγραφαῖς καὶ ἕτερος ὑπὲρ τῆς γενέσεως αὐτοῦ λόγος ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐξαίρων τὰ περὶ αὐτόν, ὃν ἐν πολλαῖς Ῥωμαϊκαῖς ἱστορίαις εὕρομεν, εἰ θεοῖς τε καὶ δαίμοσι λέγεσθαι φίλος τοιοῦτος· αἵτινες ἀπὸ τῆς ἑστίας τῶν βασιλείων, ἐφ´ ἧς ἄλλας τε Ῥωμαῖοι συντελοῦσιν ἱερουργίας καὶ τὰς ἀπὸ τῶν δείπνων ἀπαρχὰς ἁγίζουσιν, ὑπὲρ τοῦ πυρὸς ἀνασχεῖν λέγουσιν αἰδοῖον ἀνδρός. Τοῦτο δὲ θεάσασθαι τὴν Ὀκρισίαν πρώτην φέρουσαν τοὺς εἰωθότας πελάνους ἐπὶ τὸ πῦρ καὶ αὐτίκα πρὸς τοὺς βασιλεῖς ἐλθοῦσαν εἰπεῖν. Τὸν μὲν οὖν Ταρκύνιον ἀκούσαντά τε καὶ μετὰ ταῦτ´ ἰδόντα τὸ **τέρας ἐν θαύματι γενέσθαι**, τὴν δὲ Τανακυλίδα τά τ´ ἄλλα σοφὴν οὖσαν καὶ δὴ καὶ τὰ μαντικὰ οὐδενὸς χεῖρον Τυρρηνῶν ἐπισταμένην εἰπεῖν πρὸς αὐτόν, ὅτι γένος ἀπὸ τῆς ἑστίας τῆς βασιλείου πέπρωται γενέσθαι κρεῖττον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐκ τῆς μιχθείσης τῷ φάσματι γυναικός. Τὰ δ´ αὐτὰ

У мясцовых запісах пра яго [Тулія. – *С. С.*] паходжанне перадаецца і іншае паданне, якое выяўляе казачныя рысы, звесткі пра што знаходзяцца ў шматлікіх рымскіх гістарычных сачыненнях, дзе сцвярджаецца, быццам ён быў каханкам багоў і дэманаў. Там апавядаецца, што з агменя ў царскім палацы, ля якога астатнія рымляне ладзяць свяшчэнныя абрады і якому ахвяруюць навінкі сваіх страў, над полымем узняўся мужчынскі дзетародны орган. Першай сведкай гэтага стала Акрысія, якая несла звычайныя ахвярныя пірагі да агню, і адразу ж пайшла да цара, каб распавесці аб гэтым. І вось Тарквіній, выслухаўшы яе і пасля ўбачыўшы гэтае **дзіва**, **быў моцна ўражаны**. Але Танаквіль, якая была дасведчаная не толькі ва ўсім іншым, але і не саступала нікому з тырэнцаў у мастацтве прароцтва, растлумачыла яму, што нашчадку агменя царскага палаца суджана

[1] Прыводзіцца па выданні [Dionysius of Halicarnassus 1961, 266–270]. – Пераклад мой. – *С. С.*

καὶ τῶν ἄλλων τερατοσκόπων ἀποφηναμένων δόξαι τῷ βασιλεῖ τὴν Ὀκρισίαν, ᾗ πρώτῃ ἐφάνη τὸ **τέρας**, εἰς ὁμιλίαν αὐτῷ συνελθεῖν· καὶ μετὰ τοῦτο τὴν γυναῖκα κοσμησαμένην, οἷς ἔθος ἐστὶ κοσμεῖσθαι τὰς γαμουμένας, κατακλεισθῆναι μόνην εἰς τὸν οἶκον, ἐν ᾧ τὸ **τέρας** ὤφθη. Μιχθέντος δή τινος αὐτῇ θεῶν ἢ δαιμόνων καὶ μετὰ τὴν μίξιν ἀφανισθέντος εἴθ΄ Ἡφαίστου καθάπερ οἴονταί τινες εἴτε τοῦ κατ΄ οἰκίαν ἥρωος, ἐγκύμονα γενέσθαι καὶ τεκεῖν τὸν Τύλλιον ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις. Τοῦτο τὸ μύθευμα οὐ πάνυ τι πιστὸν εἶναι δοκοῦν ἑτέρα τις **ἐπιφάνεια θεία** γενομένη περὶ τὸν ἄνδρα **θαυμαστὴ** καὶ παράδοξος ἧττον ἀπιστεῖσθαι ποιεῖ. Καθημένου γάρ ποτ΄ αὐτοῦ μεσούσης μάλισθ΄ ἡμέρας ἐν τῇ παστάδι τῶν βασιλείων καὶ κατενεχθέντος ἐφ΄ ὕπνον, πῦρ ἀπέλαμψεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, ἥ τε μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ τοῦ βασιλέως γυνὴ πορευόμεναι διὰ τῆς παστάδος ἐθεάσαντο καὶ πάντες ὅσοι σὺν ταῖς γυναιξὶν ἐτύγχανον τότε παρόντες, καὶ μέχρι τούτου διέμενεν ἡ φλὸξ ὅλην αὐτοῦ καταλάμπουσα τὴν κεφαλήν, ἕως ἡ μήτηρ προσδραμοῦσα διανέστησεν αὐτὸν καὶ ἡ φλὸξ ἅμα τῷ ὕπνῳ διασκεδασθεῖσα ἠφανίσθη. Τὰ μὲν δὴ περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ λεγόμενα τοιαῦτ΄ ἐστίν.

стаць наймацнейшым над родам людзей ад любоўнай сувязі жанчыны з прывідам. Тое самае было абвешчана і іншымі варажбітамі, і цар прыйшоў да думкі, што Акрысія, якой першай з'явіўся **цуд**, мусіць уступіць з ім у сувязь. Пасля таго жанчыну, упрыгожаную так, як звычай патрабуе упрыгожваць нявесту, зачынілі адну ў пакоі, у якім яна бачыла **цуд**. Калі з ёю злучыўся нехта з багоў або дэманаў, ці то Гефест, як думаюць некаторыя, ці то дамавік, і пасля гэтага знік, яна зацяжарыла і ў належныя тэрміны нарадзіла Тулія. Гэтае апавяданне, якое здаецца не зусім вартым даверу, робіць менш неймавернай іншую **боскую праяву**, што адбылася з гэтым чалавекам, **цудоўную** і надзвычайную. Неяк, калі ён сядзеў у самы поўдзень у портыку царскага палаца і заснуў, агонь запалаў вакол яго галавы, і яго маці, і жонка цара, ідучы праз портык, і ўсе, каму надарылася праходзіць разам з жанчынамі, убачылі, што полымя датуль трымалася, асвятляючы ўсю яго галаву, пакуль яго маці не падбегла пабудзіць яго, і полымя знікла, развеяўшыся разам са сном. Вось што распавядаюць пра яго паходжанне.

Як вынікае з гэтага апавядання, *цудоўная падзея* і ўспрымалася ўдзельнікамі, і характарызавалася апавядальнікам як *цуд*, пакуль дасведчаная ў варажбе жонка Тарквінія Танаквіль не растлумачыла сэнс падзеі. Пасля гэтага *цуд* характарызуецца як *боская праява*.

Варта ўвагі, што ці не самы папулярны сюжэт, у якім абыгрываецца тэма інцэсту і які адно і прыцягваўся да аналізу ў звязку з нашым сюжэтам, міф пра цара Эдыпа, таксама адкрываецца апавяданнем пра цудоўны знак (аракул), які з'явіўся яшчэ да нараджэння Эдыпа, на тое, што нованароджанаму суджана забіць свайго бацьку (дзеда, дзядзьку) або пазбавіць яго трону і нават ажаніцца з уласнай маці. Гэта служыць ключом для тлумачэння далейшай хады падзей, а найперш – выдалення немаўляці па-за межы выходнага локусу. Аднак пераключэнне «танальнасцей» тут зусім іншае. У зачыне беларускай балады ў асяродку ўвагі «множнае нараджэнне», пра *цудоўнасць* якога нагадвае кантэкст (прысутнасць Месяца і Зары, іх талерантнае стаўленне да здзейсненага грахц кровазмяшэння і нават абяцанне спрыяць далейшаму лёсу герояў) альбо для якога ў «рэалістычных» версіях балады прапануецца «рацыянальнае» вытлумачэнне (каханне адразу дзвюх асоб мужчынскага полу: «Жыла-была удава / Два купчыкі любіла, <…> Два сыночкі радзіла…» [Балады 1977, 339 № 242]). У эдыпавым міфе сам факт нараджэння не выклікаў бы асаблівай цікавасці, каб не злавесны аракул. А. Крапэ нават уважаў гэты элемент міфа за самастойнае апавяданне сюжэтнага тыпу «Фатальнае дзіцяці» [Krappe 1995, 123].

Іншы прыклад ацэнкі цудоўнай падзеі, на гэты раз нараджэння блізнятаў, знаходзім у ацалелым фрагменце трагедыі Эўрыпіда «Мудрая Меланіпа», які дайшоў у перадачы візантыйскага багаслова і антыквара XII ст. Грыгорыя Карынфскага [Rhetores graeci 1834, 1313].

ἡ δὲ τῆς σοφῆς Μελανίππης αὕτη ἱστορία. Ἕλληνος τοῦ Διὸς Αἴολος τεκνωθεὶς ἐκ μὲν τῆς Εὐρυδίκης ἐγέννησε Κρήτην καὶ Σαλμωνέα καὶ Σίσυφον, ἐκ δὲ τῆς Χείρωνος θυγατρὸς Ἵππης κάλλει διαφέρουσαν Μελανίππην· αὐτὸς μὲν οὖν φόνον ποιήσας ἐπ’ ἐνιαυτὸν ἀπῆλθε φυγάς, τὴν δὲ Μελανίππην Ποσειδῶν διδύμων παίδων ἔγκυον ἐποίησεν· ἣ δὲ διὰ τὴν τοῦ πατρὸς προσδοκίαν τοὺς γεννηθέντας εἰς τὴν βούστασιν ἔδωκε τῇ τροφῷ θεῖναι κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ κατασπείραντος· ὑπὸ δὲ τὴν κάθοδον τοῦ δυνάστου τὰ βρέφη τινὲς τῶν βουκόλων φυλαττόμενα μὲν ὑπὸ τοῦ ταύρου, θηλαζόμενα δὲ ὑπὸ μιᾶς τῶν βοῶν ἰδόντες, ὡς βουγενῆ **τέρατα** τῷ βασιλεῖ προσήνεγκαν· ὃ δὲ τῇ τοῦ πατρὸς Ἕλληνος γνώμῃ πεισθεὶς ὁλοκαυτοῦν τὰ βρέφη κρίνας Μελανίππῃ τῇ θυγατρὶ προσέταξεν ἐνταφίοις αὐτὰ κοσμῆσαι· ἣ δὲ καὶ τὸν κόσμον αὐτοῖς ἐπέθηκε καὶ τὸν λόγον εἰς παραίτησιν ἐξέθηκε φιλότιμον.

А вось такая гісторыя мудрай Меланіпы. Гелен, які паходзіць ад Зеўса, нарадзіў Эола, той жа з Эўрыдыкай нарадзіў Крэтэя, Салманея і Сісіфа, а з дачкой Хірона Гіпай – незвычайнай прыгажосці Меланіпу. Эол, здзейсніўшы забойства, на год сышоў у выгнанне, а Пасейдон зрабіў Меланіпу цяжарнай сынамі-блізнятамі. Па ягоным загадзе Меланіпа, баючыся бацькі, аддала народжаных няньцы, каб тая паклала іх у яслі. Падчас вяртання валадара нехта з даглядчыкаў жывёлы ўбачыў, што бык ахоўвае дзетак, а адна з кароў корміць іх сваім вымем, і, як народжаную быком **дзівоту**, іх аднеслі цару. Той па парадзе свайго бацькі Гелена, каб выявіць праўду, вырашыў аддаць немаўлятаў агню і загадаў сваёй дачцэ Меланіпе прыбраць іх у вопраткі для спалення. І яна, калі прыбрала, выступіла ў іх абарону з палымяным словам.

Блізнятамі, як вядома, былі Беот і Эол, першы з каторых стаў легендарным родапачынальнікам грэкаў-беатыйцаў. Тут, паколькі даглядчыкі жывёлы вытлумачылі факт кармлення немаўлятаў каровай як сведчанне іх нараджэння жывёлай, падзея характарызуецца не як *θαῦμα* ‘цуд’, а як *τέρας* ‘дзівота, пачвара, вычвара’. Так што тут па сюжэце рэалізавалася пашыранае ў старажытных грэкаў уяўленне пра тое, што множнае нараджэнне ўласцівае жывёлам, а не людзям. Гэтае ж слова двойчы ўжывае Дыянісій Галікарнаскі ў кароткім пераказе фабулы міфа [Тамсама]:

ἡ δὲ Μελανίππη ἐπαιδεύθη μὲν ὑπὸ τοῦ Ποσειδῶνος, γέγονε δὲ ταύτῃ παιδία, ἐξέθηκε δ’ αὐτὰ εἰς τὰ τοῦ πατρὸς βουφόρβια· ὁ δὲ πατὴρ ἡγεῖται ἐκ βοὸς εἶναι καὶ ὡς **τέρας** βούλεται κατακαῦσαι· βοηθοῦσα αὕτη ἡ Μελανίππη ἀποφαίνεσθαι πειρᾶται ὅτι **τέρας** οὐδέν ἐστιν.

Меланіпа, спакушаная Пасейдонам, нарадзіла гэтак немаўлятаў і пакінула іх у бацькавым статку. Бацька дае веры, што [яны нарадзіліся] ад быка і, як **вычвару**, хоча [іх] спаліць. Меланіпа, прыйшоўшы ім на дапамогу, імкнецца давесці, што гэта ніякая не **вычвара**.

Аднак і астатнія персанажы не далі веры словам Меланіпы, што блізняты былі народжаныя ад бога, г. зн. не ўспрынялі падзею як эпіфанію. Але таго патрабавалі законы жанру трагедыі. Паводле іншых крыніц, лёс герояў пацвердзіў іх напаўбоскае паходжанне. Таму можна меркаваць, што ў ранніх нелітаратурных версіях міфа як *цуд* магла характарызавацца сама падзея нараджэння блізнятаў, тым болей, што ў іншым кантэксце слова *τέρας* магло азначаць ‘знак, цудоўная прыкмета, прадвесце’. І гэта, сапраўды, магло мець месца [Huys 1995, 132].

У прыгаданай працы пытанню ўспрыняцца цудоўнага нараджэння немаўлятаў як знака або прадвесця прысвечана цэлая глава, а разабраныя ў ёй факты дазваляюць думаць, што гэты апавядальны элемент зусім не факультатыўны ў наратывах пра герояў, пакінутых пры нараджэнні. Заўважу адно, што скрай багачэслівых рымлянаў факт выкармлівання немаўлятаў Ромула і Рэма ваўчыхай нікольк не бянтэжыў, а самі яны не ўспрымаліся вычварамі.

Але самы ранні прыклад паходзіць з самага старажытнага тэксту, напісанага на інда-еўрапейскай хецкай (ці, дакладней, несіцкай) мове яшчэ ў XVI ст. да н. э. Гэта цяпер шырока вядомая «Аповесць аб дзецях царыцы Канэса», клінапісная таблічка з запісам якой была знойдзена ў 1970 г. у турэцкім Богазкёі і апублікавана з нямецкім перакладам Г. Отэнам [Otten 1973]. Гэта арыгінальная версія міфа пра блізнятаў, пакінутых маці пасля нараджэння шляхам адпраўкі іх у судзіне ўніз па рацэ. «Аповесць» пачынаецца словамі: «Царыца Канэса ў адзін год нарадзіла трыццаць сыноў. Царыца сказала такое слова: "Што гэта магло б азначаць, што за дзіва я нарадзіла?" Хецкае слова, якім царыца ахарактарызавала нараджэнне аж 30 блізнятаў, – *walku(w)a* – выклікала працяглыя дыскусіі. Сам Г. Отэн прапанаваў тлумачэнне 'благі знак', 'дрэнная прыкмета' [Otten 1973, 15]. Былі прапанаваныя і такія тлумачэнні, як 'вычварнасць' (Monstrosität), 'вычвара' (Ungereimtheit), 'напасць' (Unheil), 'сорам' (Schande), 'благая прыкмета' (übles Vorzeichen) [Haas 2006, 21], або пераклады лацінізмам *омэн* (лац. *ōmen* 'знак, прыкмета, прадвесце', як правіла, без негатыўных канатацый). Беручы пад увагу старагрэцкія факты, а таксама аналагічныя ім беларускія, трэба прызнаць пераклад слова *walku(w)a* як 'дзіва' ('невидаль'), прапанаванае В. Іванавым [Луна, упавшая с неба 1977, 35], больш адпаведным сітуацыі нараджэння блізнятаў у легендзе, якая папярэднічае апавяданню пра пачаткі хецкай дзяржавы. Тым больш, што нараджэнне той жа царыцай Канэса праз нейкі час 30 дачок ёй не ўспрымаецца як нешта жахлівае, і яна гадуе іх сама.

Істотны момант у інтэрпрэтацыі паведамлення аб *праяве* або *цудзе* – разуменне самой рэальнасці. Калі ў прынцыпе ўсё – рэальнае, то паміж адрознымі даменамі рэальнасці, а найперш паміж «сакральным» і «прафанным», няма прынцыпова непраходнай мяжы і сітуацыйна-падзейныя структуры абыдзённасці могуць пераплятацца з такімі ж структурамі свету багоў, паўбагоў і іншых звышпрыродных існасцяў. Непасрэднае ўмяшальніцтва апошніх у зямныя справы будзе ўспрымацца як *эпіфанія*. Гэта анталагічны іманентызм. Эпіфанія аказваецца інварыянтнай адносна пазіцыйнай замены дзейных асоб (пасвечаных, *μύσται*), сведак (назіральнікаў-апавядальнікаў, *θεωροί*) і тых, хто можа даведацца пра яе, або ад удзельнікаў ці ад сведак. Цікава, што культ робіць пэўныя эпіфаніі рэкурэнтнымі, г. зн., падобна да прадметаў навачаснай навукі, узнаўляльнымі з дапамогай належным чынам арганізаваных дзеянняў (рытуалаў).

Калі анталагічная перавага аддаецца колу абыдзённага, то ўсякія інтэрвенцыі з боку «іншага»-ірэальнага будуць успрымацца як *цуд*. Анталагічны

разрыў паміж светамі імплікуе падвойную інтэрпрэтацыю ірэальнага або як 1) трансцэндэнтнага, або як 2) прымроенага, фантазійнага.

Паэтычны прыём, якім у баладзе ўводзіцца анталагічны дуалізм рэальнага і ірэальнага, – паралелізм: «А што гэта за вярба, што без кораня расла?» – «А што гэта за ўдава сем лет без мужа жыла?». Тут гаворыцца не проста пра параўнанне[1]: *удава – расліна без кораня*. Тут тое, чаго ў прынцыпе не можа быць у «гэтым» свеце, параўноўваецца з падзеяй самога «гэтага» свету і з перспектывы «гэтага» свету, чым падкрэсліваецца эксклюзіўнасць падзеі нараджэння ўдавой блізнятаў-сыноў. У казках жа ўвядзенне матыву-цуду служыць знакам пераключэння «танальнасці» з рэальнага на ірэальнае: і апавядальнік, і слухач непасрэдна не суадносяць казачныя падзеі з колам свайго актуальнага досведу. У творах розных жанраў і ў розных творах аднаго жанру ступень пераключанасці з рэальнага на ірэальнае ці наадварот можа вагацца ў пэўных межах, і таму нярэдкія міжжанравыя рэмінісцэнцыі і цытаты.

Формула *А што гэта за вярба, што без кораня расла?* выступае як асноўная для наратэмы ‘незвычайнае здарэнне’ ў Цэнтральнай Беларусі і Палессі. Яе фіксацыі вядомыя ў Брэсцкай вобл.: в. Ялова Пружанскага пав. [Балады 1977, 323, № 232]; Гомельскай вобл.: в. Косетаў Калінкавіцкага р-на [Балады 1977, № 233], Будка Капараўская Рэчыцкага р-на [Архіў І. Мазюк], Залатуха Калінкавіцкага р-на [Смирнов 1981, 231, № 3]; Магілёўскай вобл., в. Уюн Быхаўскага р-на [Балады 1977, 296, № 215], Стары Дзедзін Клімавіцкага р-на [БНТ, 341 № 2421], Дуброва Быхаўскага р-на [Баладныя песні 2010, 36]; Мінскай вобл.: в. Барок Слуцкага р-на [АІМЭФ, ф. 13, воп. 11, спр. 78], Селішча Слуцкага р-на [АІМЭФ, ф. 13, воп. 11, спр. 172], Падарэссе Старадарожскага р-на [АІМЭФ, ф. 13, воп. 11, спр. 172], Смалінец Уздзенскага р-на [АІМЭФ, ф. 13, воп. 11, спр. 172], Белая Лужа Слуцкага р-на [АІМЭФ, ф. 13, воп. 11, спр. 172], Паўстынь Слуцкага р-на [БФСЗ-Мін, 298–299, № 455], Явішчы Уздзенскага р-на [АІМЭФ, ф. 8, воп. 75, спр. 96, сш. 4, арк. 23–25], Языль Старадарожскага р-на [АІМЭФ, ф. 8, воп. 75, спр. 97, сш. 1, арк. 88–89].

Па-за межамі Беларусі формула знойдзена ў запісах з Украіны: с. Залухаў Ратнаўскага р-на Валынскай вобл. [Семенюк 2005, 109], Жалудзёўка Оўруцкага р-на Жытомірскай вобл. [Смирнов 1981, 258, № 68], Цімкаўка Александрыйскага пав. Херсонскай губ. [Васильев 1890, 234–235, № II] і Расійскай Федэрацыі: стан. Екацярынінская [Листопадов 1951, 358], тэрыторыя Войска Данскога (на карце не адзначана з-за адсутнасці даных пра месца запісу) [Пивоваров 1885, 2–3, № 2], хут. Грузінскі ў Кізлярскім р-не Дагестана (на карце не адзначана) [Русская песня в Дагестане 1975, 168, № 290], а таксама ў Сібіры і на Далёкім Усходзе, куды яна, відавочна, прынесена беларускімі або ўкраінскімі перасяленцамі.

[1] Параўн. «Аўдавелая казачка параўноўваецца з вярбой, што расце без кораня» [Листопадов 1954, 349].

Вядомыя беларускія алафразы формулы: *Ой, што ета за сасна, / Што без кораня расла?* (в. Языль Старадарожскага р-на Мінскай вобл. [АІМЭФ, ф. 8, воп. 75, спр. 97, сш. 5, арк. 58–61]), *А што гэта за трава, / Што без кораня расла?* (в. Навасёлкі Мядзельскага р-на Мінскай вобл. [Балады 1977, 344, № 245]; в. Зарэчча Смалявіцкага р-на Мінскай вобл. [АІМЭФ, ф. 13, воп. 11, спр. 172]). На карце яны аб'яднаныя з асноўнай формай.

Хоць у складзе фальклорнага тэксту вобраз дрэва, што расце без кораня, мае добра акрэсленае значэнне 'нешта немагчымае, цуд', ён мае пэўныя аналагі ў фальклоры і міфалогіі іншых культурных арэалаў.

Натуральна, найперш узнікаюць асацыяцыі з біблейскім аповедам пра нявольны грэх кровазмяшэння Лота з дзвюма сваімі дочкамі, яго шчырае пакаянне і дараванне Богам яго грахоў (Быццё: 19). Сімвалам апошняга стала траістае дрэва, якое прарасло з трох посахаў. Матыў сустракаўся і ў еўрапейскім фальклоры і літаратуры (агляд тэмы гл. [Веселовский 1883, 378–381 і інш.]). Аднак, хоць ува ўсіх вядомых выпадках ён служыць для паведамлення пра цуд, які на самой справе разумеўся як эпіфанія (праява Боскай волі), лічыць яго крыніцай для баладнага вобразу *вярбы, што расла без кораня*, няма ніякіх падстаў. Ад абмеркавання іншых асацыяцый нашай вярбы з «дрэвам без каранёў» у рэлігіях і міфалогіях свету я тут устрымаюся.

Формула *праявілась* (*паявілась*, *сталася*) *навіна* пераважна належыць паэтычнай мове Гомельшчыны, хаця сустракаецца і ў іншых месцах. У баладзе на сюжэт «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі» формула прысутнічае ў запісах з м. Беліца (цяпер раён Гомеля) [Романов 1885, 13–14, № 26], Свіслач Ваўкавыскага пав. Гродзенскай губ. [Federowski 1958, 835, № 1972], в. Старыя Залюцічы Жыткавіцкага р-на Гомельскай вобл. [ТМКБ-6-1, 714, № 272], Стаўбун Веткаўскага р-на Гомельскай вобл. [БФСЗ-Гом, 207–208, № 313]. Па-за межамі Беларусі – на ўсходзе Украіны: Марыупальскі пав. Кацярынаслаўскай губ. (Данецкай вобл.) [Драгоманов 1907, 105], Валкаўскі пав. Харкаўскай губ. [Драгоманов 1907, 106–107]. На Беларусі формула сустракаецца і ў іншых баладах, напрыклад: «Стала нова навіна» (в. Расна Сенненскага р-на Віцебскай вобл. [Баладныя песні 2010, 25]), «Ой, у Слуцку на рыначку навіна была» (в. Студзераўшчына Дзятлаўскага р-на Гродзенскай вобл. [Баладныя песні 2010, 75]), а таксама ў валачобных песнях, напрыклад: «У нас навіна случылася: / Дзевяць кароў ацялілася» (в. Дубіны Ашмянскага пав. Віленскай губ. [Валачобныя песні 1980, 225, № 140]).

Арэальнае размеркаванне трох формульных выразаў адлюстроўвае карта 1. Варта адзначыць, што формул, адрозных ад беларускіх, ні рускія, ні ўкраінскія балады не маюць. Гэтую акалічнасць, а таксама саму арэальную дыстрыбуцыю баладных формул варта мець на ўвазе ў дыскусіях аб генезісе і распаўсюджанні баладных тэкстаў, прынамсі, з разгледжаным тут сюжэтам.

Важна падкрэсліць, што ў беларускіх тэкстах як *праява*, як *цуд* і як *навіна* характарызуецца менавіта падзея нараджэння ўдавой або незамужняй жанчынай блізнятаў. Гэта надзвычай важны наратыўны кампанент і цяпер яго належыць разгледзець больш пільна.

Карта 1. «Незвычайнае здарэнне»

Наратэма ‘незамужняя жанчына’

Ва ўсіх без выключэння вядомых тэкстах балады адной з цэнтральных дзейных асоб выступае маладая ўдава (у пераважнай большасці выпадкаў) або маладая дзяўчына шлюбнага ўзросту (значна радзей). Зрэдку апавяданне наогул вядзецца ад першай асобы (пераважна ў купальскіх песнях), што, напэўна, паклікана ўзмацніць эмацыйнае ўздзеянне песні на слухачоў.

Тое, што дзейнай асобай першай часткі балады выступае незамужняя жанчына (маладая ўдава або маладая дзяўчына) робіць матыў забойства бацькі сынам не толькі непатрэбным, але і проста немагчымым у баладнай версіі сюжэта, а тым самым яшчэ больш аддаляе яго ад уяўнага эдыпава прататыпу.

У старажытных міфах кшталту міфа пра Меланіпу, Беота і Эола, Антыопу, Амфіёна і Дзэта, Філаному, Лікаста і Парасія, Рэю Сільвію, Ромула і Рэма, калі прыгадаць самыя вядомыя, гераіня – незамужняя маладая дзяўчына. Антыгона да інцэстуальнага шлюбу з Эдыпам становіцца ўдавой і блізнят нараджае ад уласнага сына. Ёсць падставы думаць, што царыца Канэса таксама была ўдавой, прынамсі, пра мужа-цара няма ніякай згадкі. Часам гераіня – «саламяная ўдава», паколькі законны муж знаходзіцца ў далёкім вайсковым паходзе.

Ва ўсіх такіх выпадках наратэма служыць відавочнай мэце – падкрэсліць нерастрачаную сэксуальнасць і пладнасць. Пра ўдаву ў баладзе пэўна апавядаецца, што яна «сем лет без мужа жыла». Аднак відавочны і іншы план гэтага апавядальнага элемента – увесці матыў цудоўнага апладнення.

Наратэма ‘цудоўнае апладненне’

Л. Салавей адзначыла наяўнасць гэтай наратэмы: «Матыў незвычайнага апладнення, напрыклад, выступае ў баладзе «Удава і сыны-карабельнікі», аднак гэтыя [казачныя. – *С. С.*] элементы не маюць там вызначальнай ролі і ўспрымаюцца як неабавязковая дэталь, і прысутнічаюць у невялікай колькасці варыянтаў» [Салавей 1978, 132]. Слушна, што колькасць яўных выпадкаў невя-

лікая: «Раскусіла удава / Ды два ’рэшыкі адна. / Ох, і з’ела удава / Ды й ядзёрушкі адна. / А й з таго ж то удава / Ды й забрэменіла» (Мсціслаўшчына [Баллады 1977, 305, № 219]), «Какъ пашла ваша ўдава ина ў арѣшики адна, / Ина, пришоуши съ аряхоў, да й забременила». (в. Мядзведаўка Смаленскага пав. [Добровольский 1903, 228, № 25а]), «А якъ пышла наша ўдыва / Да ў варѣшики й адна, / Нащипала й ўдыва / Три мяхи варяхо́ў, / Три мяхи варяхо́ў, / А четвёртый шилухи; / А съ таго наша ўдыва / Да й забреминила» (с. Самахотаўка Смаленскага пав. [Добровольский 1903, 230, № 25 г]).

Аднак цяжка пагадзіцца з тым, што гэты элемент апавядання неабавязковы. Ён можа быць прапушчаны або інакш выражаны, але ён заканамерны і дарэчны ў наратывах разгледжанага тыпу (гл., напрыклад [Пропп 1976]).

Іншае вытлумачэнне цудоўнага апладнення можа задавацца няяўна ў рэліктах вельмі адметнах зачынаў, вядомых толькі з тэрыторыі Беларусі і сумежнай Чарнігаўшчыны (1 запіс), у якіх фігуруюць Месяц і Зара. У адным з іх ледзь не наўпрост паведамляецца: «Ни мѣсяцъ, ни зара, / Маладая имъ дала, / Два сыночки зрадзила» (м. Навагрудак [Дмитриев 1869, 74]). У іншых 10 выпадках паведамленне пра ўзыход або святло Месяца і Зары (у адным выпадку «Сонца і Луны») непасрэдна папярэднічае паведамленню пра народзіны ўдавой двух сыноў. Істотна, што ў тэкстах, дзе паведамляецца пра стаўленне персаніфікаваных прыродных стыхій, нябесных свяціл або самага Бога да лёсу герояў адразу пасля іх адпраўкі ў нейкай ёмістасці па рацэ або ў сувязі са здзейсненым ці нязздзейсненым кровазмяшэннем, як правіла, толькі Бог ды Месяц с Зарою талеруюць недапушчальныя ў звычайным свеце паводзіны: «Вѣтеръ кажа: вывѣю; сонца кажа: выгрѣю, а Богъ кажа: долю дамъ» (м. Беліца (цяпер раён Гомеля) [Романов 1885, 13–14, № 26]), «Сонца кажа: высушу, / А бог кажа: долю дам» (в. Акцябр Буда-Кашалёўскага р-на Гомельскай вобл. [АІМЭФ ф. 13, воп. 9, спр. 4, ч. 2, а. 213]), «Сонца кажа: высушу. <…> Зара кажа: замуж аддам, / Месяц кажа: долю дам» (Рэчыцкі р-н Гомельскай вобл. [Балады 1977, 308–310, № 221]), «Ветер каже: «Утоплю!» А сонце в(к)аже: «Просвешчу!» / А сонце каже: «Просвешчу!» А Бог каже: «Долю дам». / А Бог каже: «Долю дам». А цар каже: «Дочку ’ддам» (с. Рубе́ль Столінского р-на Брестской обл. [Смирнов 1984, 186, № 4]). Цікава, што розніца ў ацэнках падзей зусім адсуднічае ў адзіным вядомым мне ўкраінскім запісе з Галічыны: «Сонце каже: «Я зойду, / Твои сыны огрѣю». – / Вѣтеръ каже: «Я прійду, / Твои сыны овѣю». – / Мѣсяць каже «Я зойду, / Твои сыны обойду»« (Галічына [Головацкий 1863, 187–188, № 9]). Імаверна таму, што для выканаўцаў роля Сонца і Месяца была ўжо незразумелая. З увагі на лакалізацыю беларускіх варыянтаў можна меркаваць, што гэтая версія балады трапіла на Галіччыну менавіта з Палесся.

Асабліва цікавыя супрацьлеглыя пазіцыі, у якіх аказваюцца Сонца і Месяц у сувязі з ацэнкай падзей. Пазіцыя Сонца – асуджальная, тады як Месяца – спагадлівая. Што да Сонца, то параўнаем яго згадку ў вядомым дыялогу Ямы і Ямі ў X-й мандале «Рыгведы». Ямі, спакушаючы свайго брата-блізнюка Яму да шлюбу, кажа (RV X.10.9):

a rā́trībhir asmā áhabhir daśasyet
b sū́ryasya cákṣur múhur ún mimīyāt /
c divā́ pṛthivyā́ mithunā́ sábandhū
d yamī́r yamásya bibhṛyād ájāmi //
a Начамі і днямі яна[1] дагаджала б яму,
b падмануўшы на ймгненне вока Сур’і.
c У блізнячай пары такое ж сваяцтва, як у Неба і Зямлі.
d Ямі панясе (пакаранне) за парушэнне Ямам усталяванняў крэўнага сваяцтва.

«Вока Сур’і» тут – Сонца, якое, разам з блізнячай парай Мітрам-Варунам, выступае ахоўнікам усталяванага парадку. Але Ямі апелюе да больш старажытнай пары: Неба і Зямлі, інцэстуальны шлюб каторых даў пачатак пакаленням багоў.

У беларускіх тэкстах прысутнічае загадка пра пэўны канфлікт, які меў месца ў «Нябеснай сям’і», ідэальныя адносіны ў якой сімвалізаваліся шлюбнай парай Месяца (жаніха або мужа) і Сонца (нявесты або жонкі). Канфлікт, звязаны з заляцаннямі Месяца да Зарніцы, і яго пакаранне знайшлі адлюстраванне ў шэрагу літоўскіх і латышскіх дайнаў [Цивьян 1988]. Пэўныя сляды гэтай міфалагічнай тэмы прасочваюцца і па беларускіх даных [Санько 2011].

Аднак ці не хаваюць баладныя зачыны з Месяцам і Зарой згадку пра апладненне ўдавы ад семя Месяца, пралітага пры «злачынным» (з гледзішча ідэальных шлюбных стасункаў) сузіранні прыгажуні Зары? У міфалогіях свету сустракаем мноства падобных матываў. Ці не самы цікавы – зараастрыйскі міф пра Гайямарда.

Паводле сярэднепярсідскага тэксту «Пастановы веры» (Dādastān-i-Dēnik), Ахура Мазда найперш стварыў з бясконцага святла нейкую агністую існасць, назва якой была той самай, што і Ахура Мазда, бляск – такі самы, як у агню, а працягласць гэткая, як «у заходняй зямлі (*khūrbarag*)» (Dādistān-ī-Dīnīk 64.3) [West 1882]. Затым з гэтай існасці ён стварыў матэрыяльную існасць (*stih*), якая завецца «чалавек» і якая тры тысячы гадоў не харчавалася, не развівалася, не размаўляла (64.4). Аднак яе спакой быў парушаны Анхра Манью, у выніку чаго з’явілася смерць, а тая жывая існасць стала называцца *Gāyōmard* (авест. *Gayō Marətan*), што літаральна – «жывы смяротны» (64.5). Перад смерцю Гайямард праліў сваё семя на зямлю, дзе яно захоўвалася пад наглядам добрых духаў, пакуль з яго не выраслі блізняты, брат і сястра (64.6) Маш’я (авест. Mašyā = Martya – «смяротны, чалавек») і Маш’яна (Mašyāna), зліўшыся разам у адну расліну рэвень (сяр.-перс. *rīvās*, бел. *раба́рбар*, *хробуст*) з адным сцяблом і пятнаццацю лістамі. Праз 40 гадоў яны раздзяліліся, а яшчэ праз пятнаццаць гадоў ад іх кровазмяшальнага шлюбу нарадзіліся першыя пакаленні людзей (Bd. XV, 1–30).) [West 1882; Зороастрийские тексты 1997, 284].

Цікавы ў гэтым стасунку сюжэт пра заляцанне Гефеста да сваёй зводнай сястры Афіны. Афіна была абяцаная Гефесту Зеўсам за дапамогу пры народзінах багіні з галавы валадара Алімпу. Аднак, калі распалены жарсцю Гефест быў га-

[1] Ямі мае на ўвазе сябе.

товы ўжо легчы на шлюбны ложак, Афіна раптоўна знікла, а Гефест праліў сваё семя на зямлю. Ад гэтага багіня зямлі Гея зацяжарыла і нарадзіла Эрыхтонія (*Ἐριχθόνιος*), аднаго з першых афінскіх цароў напаўчалавечай, напаўвужачай прыроды. Алімпійцамі Эрыхтоній быў прызнаны за сына Афіны.

Матыў апладнення ад Сонца вядомы хецка-хурыцкай «Казцы пра бога Сонца і яго сыноў» [Siegelová 1971]. У ёй апавядаецца, як бог Сонца,ператварыўшыся ў юнака, падарыў бяздзетнаму нябогу Апу двух сыноў. У «Махабхараце» незамужняя дзяўчына Прытха, або Кунці, нараджае ад бога Сонца Сур'і будучага героя Курукшэтры Карну.

З увагі на кампаратыўныя даныя, прапанаваная вышэй гіпотэза аб нараджэнні ўдавой блізнятаў ад семя, пралітага Месяцам, не выглядае зусім фантастычнай. Прынамсі, яна тлумачыць, чаму аб далейшым лёсе блізнятаў абяцаюць парупіцца менавіта Месяц і Зара, бо гэта, у пэўным сэнсе, і іх спараджэнне.

У неміфалагічных версіях балады ў ролі «вінаватага» ў нараджэнні блізнятаў можа аказацца асоба афіцэрскага чыну («палкоўнічак», «афіцэр») і нават «канторшчык». У гэтым выпадку можна згадаць пэўныя прымхлівыя асацыяцыі, звязаныя з афіцэрам, якія прыраўноўваюць яго да дэманічных істот (параўн. *салдату сам чорт не* брат у тым сэнсе, што салдат яшчэ больш хітры і крутлявы, чым нават чорт; таксама параўн. частыя звароты чорта да салдата «браце!»). Тое ж можна сказаць і пра папа – меркаванага бацькі дзяцей («Я з Кіева папоўна», «Із Кіева Паповіч»).

Наратэма 'нараджэнне блізнятаў'

У пераважнай большасці тэкстаў балады гаворка ідзе аб нараджэнні маладой ўдавой або маладой дзяўчынай блізнячай пары сыноў і выражаецца формулай *двух сыноў радзіла* (з дакладнасцю да варыяцый у марфалагічным афармленні слоў і іх парадку). У адзінкавых выпадках згадваецца адзін сын, рэдка – тры сыны. Так што тут вядучая – тэма множнага нараджэння ў «класічным варыянце» з парай немаўлятаў.

Блізнячая тэма, відаць, была адной з вядучых у міфалагічным светапоглядзе продкаў беларусаў. Яна, імаверна, знаходзіцца ў самай непасрэднай сувязі з дуалістычным характарам традыцыйнай касмагоніі і шматлікімі рэфлексамі блізнячай міфалогіі ў рэканструяваным у агульных рысах беларускім этнагенетычным міфе [Sanko 2011]. Гэтая ж тэма застаецца вядучай у тэкстах, прымеркаваных да ключавых каляндарных свят (Купалле), і ва ўяўленнях, звязаных з архаічнымі сацыяльнымі ўсталяваннямі, у прыватнасці з інстытутам «сакральнага царства», якія знайшлі свой адбітак і ў практыках сакралізацыі княжацкай улады ў сярэднявечнай Беларусі.

У старажытнасці нараджэнне блізнятаў успрымалася дваіста. З аднаго боку, гэта было знакам звышурадлівасці, анамальнай плоднасці або цуду. З другога боку, лічылася, што ў людзей за раз можа ад аднаго бацькі нарадзіцца адно дзіця. У іншым выпадку жанчыну можна было падазраваць у пазашлюбнай су-

вязі або сувязі з некалькімі партнёрамі. Параўн. у беларускай баладзе: «Жылабыла удава / Два купчыкі любіла, <…> Два сыночкі радзіла…» [Балады 1977, 339–340, № 242].

Тут маем трэці тып анталагічнай дыспазіцыі, уяўлены рэдукцыяй усяго кола магчымага да прысутнага ў полі абыдзённага досведу, г. зн. поўным выключэннем ірэальнага. Множнае нараджэнне ўдавой цяпер будзе не праявай-эпіфаніяй і не цудам-дзівам, а *навіной* – экцэсам, які прадугледжвае натуралістычнае ці «рэалістычнае» вытлумачэнне: гэта вынік таго, што ўдава адначасна любілася з «двума купчыкамі», «двума малойцамі».

Так і сыны царыцы Канэса, даведаўшыся, што тая нарадзіла трыццаць дачок, кажуць: «У тым баку, адкуль мы прыйшлі, кабета нараджае раз у год. А нас за адзін раз маці нарадзіла».

Аднак па-за межамі чалавечай супольнасці нараджэнне блізнятаў лічылася справай звычайнай, параўн.: «Вот якія былі яны людзі, тыя асілкі. І жонкі іхнія былі па іх: бальшога росту, сільныя і раджалі кожны раз па два, па тры рабёнкі, адначы выкармлівалі, як другая цяпер і аднаго не выкарміць» [Легенды і паданні 1983, 49, № 29]. Пагатоў гэта датычыла багоў. Нездарма, відаць, сыноў царыцы Канэса выгадавалі самі багі. Такая сітуацыя добравядомая таксама са старагрэчаскай міфалогіі (напрыклад, міф пра Дыяскураў).

Боскае паходжанне дзіцяці, народжанага ўдавой або дзяўчынай, якая не была ў шлюбе, а тым болей блізнятаў, павінна было быць спраўджана цяжкім выпрабаваннем. Сплаўленне немаўлят па рацэ ў чужыя далёкія краі, «да мора краіны Цальпы», і было своеасаблівай ардаліяй [Glotz 1904, 25–38]. Але не толькі. Выпраўленне ў чужыя краі мела значэнне своеасаблівага абраду, ачышчэння за яшчэ няздзейснены грэх кровазмяшэння. Бо той, хто доўгі час знаходзіўся на чужыне, сам для сваёй родавай супольнасці станавіўся чужынцам і па вяртанні павінен быў прайсці праз своеасаблівыя абрады рэсацыялізацыі. Таксама выпраўленне туды, «адкуль няма вяртання» [Даўгяла 1996, 46], і наступнае вяртанне былі сімвалічным паміраннем у старой якасці і адраджэннем у новай якасці. У гэтым сэнсе інцэст з ачужэлым крэўным сваяком ужо мог і не ўважацца за сапраўдны інцэст і парушэнне прынятых у грамадзе норм. Тым больш, што апісаная ў міфе сітуацыя датычылася менавіта будучых цароў і герояў, якія павінны былі прайсці выпрабаванне, ачышчэнне і пасвячэнне. Сімвалічны шлюб з маці, якая выступае як царыца-жрыца, і азначае пасвячэнне на царства[1].

«Аповесць пра дзяцей царыцы Канэса» і «царскія нарратывы» індаеўрапейцаў

«Царскім наратывам» я буду называць асвечанае традыцыяй апавяданне пра ўсталяванне ўлады сакральнага цара і адпаведнага сацыяльнага парадку на

[1] Але ў народнай культуры інсцэніроўкі новага (часта менавіта інцэстуальнага) вяселля служылі засцерагальным сродкам ад прыходаў па начах памерлага мужа. Тады паведамлялася пра намеры ўдавы выйсці замуж за сына або пра шлюб сына і дачкі [Валодзіна 2006, 513].

акрэсленай тэрыторыі пражывання пэўнай этнічнай групы або пэўных этнічных груп. Яго эквівалентам у нямецкамоўнай літаратуры можна лічыць тэрмін *Dynastiegründungslegenden* «паданні пра заснаванне дынастыі» (напрыклад, [Haas 2006, 20]).

Тыповы прыклад «царскага наратыву» – міф пра цара Фіваў Эдыпа. Праўда, нараджэнне героя тут амаль звычайнае – ад цара Фіваў Лая і царыцы Іакасты, але фатальнае – яму наканавана забіць свайго ўласнага бацьку. Каб пазбегнуць злога кону, Лай загадвае адправіць немаўля на гару Кіферон або, паводле больш архаічных версій міфа, змясціць яго ў «карабчык» ці куфэрак і пусціць у мора. Хвалі прыбіваюць яго да берага ля Карынфу або Сікіёну, дзе дзіця падбірае жонка мясцовага цара або пастух, або выпадковы вандроўнік, якія яго і выхоўваюць. Пасталеўшы і дазнаўшыся, што ён знойдзены і што яму наканавана забіць свайго бацьку і ажаніцца з маці, Эдып вырашае адправіцца прэч з Карынфу і праз нейкі час трапляе на дарогу да Фіваў. Сутыкнуўшыся па дарозе з Лаем і не ведаючы, што гэта ягоны бацька, Эдып падчас спрэчкі забівае яго, а прыйшоўшы ў Фівы, разгадвае загадку Сфінкса. Па законах Фіваў ён становіцца царом, а яго маці, якая ўжо стала ўдавой, становіцца яго жонкай. У гэтым аповедзе працэдура атрымання сакральнай улады царом-жрацом праз сакральны шлюб з царыцай-жрыцай выяўлены з усёй пэўнасцю.

Вельмі блізкі да гэтага аповеду міф пра Тэлефа, у якім толькі багі дапамаглі Аўзе пазнаць свайго сына і не дапусцілі інцэстуальны шлюб. Тэлеф, тым не менш, стаў царом Місіі, спадкаваўшы свайму «прыёмнаму» бацьку Тэўфранту, які раней удачарыў Аўгу. Трэба меркаваць, што ў пачатковай версіі міфа, якая да нас не дайшла, сімвалічны шлюб з маці-жрыцай усё ж такі меў месца.

На такую ж сітуацыю ў хетыцкім міфе паказвае тое, што трыццаць братоў на шляху ў Канэс паганяюць усяго аднаго асла. У старажытных грамадствах Блізкага Усходу ўезд у горад на асле сімвалізаваў вяртанне цара. Прыгадаем уезд Ісуса ў Іерусалім на асле пасля працяглага знаходжання ў пустэльным месцы (ардалія–люстрацыя–ініцыяцыя) і інтэпрэтацыю гэтага факта як прэтэнзіі на іўдзейскае царства [Фрейденберг 1998, 623–665]. Адзін асёл сыноў царыцы Канэса азначае, што царства прызначана толькі аднаму з іх і менавіта таму, што не лёг спаць з сястрой, як гэта зрабілі астатнія дваццаць дзевяць братоў.

У такой версіі «царскі наратыў» уласцівы найперш індаеўрапейцам, хаця інцэстуальная тэма можа адмыслова і не развівацца, як не развіваецца яна ў міфах пра Карну, Персея, Рэма і Ромула, Іфікла і Геракла, Зігфрыда і інш., затое ў іх прысутнічаюць іншыя істотныя наратэмы «царскага наратыву».

Трэба заўважыць, што «царскі наратыў» паўсюль, дзе ён складваўся, трапляў у самы асяродак міфалагічнай (легендарнай) этнічнай гісторыі. Самая старая яго версія – вядомы аповед пра абставіны ўцаравання Саргона Акадскага. Даўно была звернута ўвага на тое, што пачатак яго біяграфіі вельмі блізкі да жыццяпісу Майсея ў Бібліі (Зых. 2:1–10) і мае шматлікія аналагі ў міфалогіях многіх народаў свету. Родніць усе такога кшталту міфалагічныя біяграфіі сюжэт «пра героя-знайдзёна» [Даўгяла 1996].

Сюжэт утвараецца варыяцыяй даволі ўстойлівага рэпертуару матываў. Сярод іх: 1) цудоўнае нараджэнне жанчынай, якая не звязаная шлюбнымі повязямі (або дзяўчынай, якая яшчэ не была замужам, або ўдавой); 2) выдаленне немаўляці (немаўлятаў) па-за межы грамады (часта па вадзе); 3) выхаванне знайдзёнаў чалавекам нізкага сацыяльнага статусу або, наадварот, багамі; 4) вяртанне ў родны край (часта тым жа шляхам, якім яны былі выдалены з яго); 5) непазнанасць вяртанцаў; 6) інцэстуальны шлюб з маці або сястрой (сёстрамі); 7) больш ці менш працяглае цараванне.

Варта звярнуць больш пільную ўвагу і на некаторыя дэталі ў беларускіх фальклорных тэкстах, якія пераклікаюцца з дэталямі некаторых фальклорных і раннелітаратурных твораў стражытнага Блізкага Усходу і Міжземнамор'я.

Наратэма 'трыццаць братоў'

Хецкаму сюжэту ёсць вельмі блізкая адпаведнасць у беларускім казачным эпасе, прааналізаваная ў звязку з хецкім міфам Г. Даўгялам і А. Прохаравым [Довгяло 1988; Прохоров 2006]. Так, у казцы «Мал-Малышок» [Казкі 1, № 154] з птушыных яек, знойдзеных дзедам на 30 бярозах (на 30-й іх знойдзена два), вылупляецца 31 хлопчык. Самы маленькі (31-ы) адыграе ў казцы галоўную ролю. Ён здабывае сабе і братам па жарабку, ягоны ўласны (самы нягеглы) аказваецца чарадзейным. Матыў «удава і трыццаць дачок» тут аднесены да «засвету»: на месцы ўдавы – Баба Яга (іх нават тры сястры), у якой 30 (адпаведна 29, 30, 31) дачок, якіх яна хоча выдаць за братоў (насамрэч, загубіць іх). Хітрасцю браты ратуюцца, а дочкі Бабы Ягі гінуць. Пасля многіх прыгодаў Мал-Малышок становіцца царом і жэніцца на дзеўцы Валынцы. Таксама з птушыных (курыных?) яек нараджаюцца 33 сыны і 1 сын у казцы «Сынятка». Адсутнічае толькі матыў залязання дзеда на дрэвы. Аналагічны сюжэт прыведзены ў зборніку казак А. Афанасьева з той толькі розніцай, што фігуруе 41 яйка, з якіх вылупляюцца 40 сыноў і «Заморышак» [Афанасьев 1984, 132–134, № 105]. У казцы «Мал-Малышок» звычайная ў эпасах колькасць братоў 3 × n спалучана з больш уласцівай архаічным міфам колькасцю 2.

Трыццаць дачок ўдавы згадваюцца таксама ў паўночнарускай баладзе «Васілій і Соф'я», адзін з варыянтаў якой быў запісаны ў Карэліі ў 1871 г.: «Во славном городе во Киеве // Жила-то была честная вдова, // Было у вдовушки тридцать дочерей, // И все они во спасенье пошли, // Все разъехались по пустым пустыням // И по всем монастырям» [Русская народная поэзия 1984, 327–328]. 29 дачок становяцца «нявестамі Хрыстовымі», а 30-я хоча зямнога кахання, ды толькі ліхая свякроў зводзіць маладых Соф'ю і Васіля са свету. Маладыя ператвараюцца ў кветкі або ў дрэвы. Канцоўка балады вельмі нагадвае канцоўкі беларускіх балад і купальскіх песень, дзе ператварэнне ў кветкі адбываецца ў знак здзейсненага кровазмяшальнага шлюбу. Аднак у рускай баладзе адсутнічае тэма інцэсту і належаць яны да добравядомага сюжэтнага тыпу «Маці атруціла сына і нявестку».

Згаданыя вышэй казкі належаць да сюжэтнага тыпу АТ 327B, але варыянтаў, дзе фігуруе блізкая да 30 колькасць братоў, зусім няшмат. У артыкуле 1987 г. «Трыццаць братоў» Р. Дытэрле праналізаваў некаторыя падставовыя складнікі міфалагічнай тэмы «трыццаць братоў» у перспектыве рэканструкцыі істотнага фрагмента рэлігійнай і ідэалагічнай сістэм індаеўрапейскага грамадства [Dieterle 1987]. У прыватнасці, была зроблена цікавая спроба паказаць, што архаічныя племянныя палітычныя структуры маглі мадэлявацца паводле назіраных астранамічных узаемастасункаў паміж Месяцам, Сонцам і Зямлёй. Матэрыяльную базу даследавання склалі пяць міфалагічных наратываў: 1) хетыцкае апавяданне пра царыцу Нэсы (Канэса) і яе трыццаць сыноў і трыццаць дачок; 2) рымскае апавяданне пра прыбыццё Энэя ў Італію; 3) кельцкае апавяданне пра засяленне Брытаніі збеглымі траянцамі за правадырствам Брута і Карынея; 4) тайскае апавяданне, імаверна, індыйскага паходжання пра паляванне прынца Сування Кхамдзён (Suvaṇṇa Khamdëng) і яго 32 спадарожнікаў; 5) аргіўскае апавяданне пра нашчадкаў Даная і Егіпта і заснаванне царскай дынастыі ў Аргасе.

Аб'ядноўвае гэтыя пяць апавяданняў тое, што ўсе яны з'яўляюцца варыянтамі «міфа пра заснаванне» (*foundation myth*), а таксама тое, што засяленне новай тэрыторыі, заснаванне славутага ў будучым горада або сталіцы і ўсталяванне сакральнай царскай улады асацыявана з дзейнасцю пэўнага героя і яго спадарожнікаў, колькасць якіх вагаецца ад 30 да 50. Як паказаў Р. Дытэрле, лікі, якія найчасцей фігуруюць у прыведзеных апявяданнях (30, 32 або 33, 50), стасуюцца з характэрнымі лічбавымі суадносінамі лунарных і салярных цыклаў.

К. Уоткінс задаў крыху іншы ракурс разгляду «царскіх наратываў», у якіх фігуруе кратная 10 колькасць братоў [Watkins 1992; Watkins 2004]. Адносячы іх да «рэфлексаў агульнаіндаеўрапейскага падання аб паходжанні», ён вылучыў у якасці вядучых дзве міфалагічныя тэмы: «цудоўнае шматкротнае нараджэнне» («prodigious multiple birth») і інцэст. У якасці *аб'ектаў параўнання* К. Уоткінс абраў тры тэксты: індыйскі (*RV* 10.86.23ab «Дачка Ману, Паршу (Parђu) на імя, нарадзіла дваццацёх за раз»), хецкі «Царыца Канэса нарадзіла трыццаць сыноў за адзін год» і старагрэчаскі пра пяцьдзясят дачок Даная і пяцьдзясят сыноў Егіпта, але прааналізаваў іх у перспектыве адлюстравання ідэалагічнага комплексу, звязанага з царскім рытуалам ахвярапрынашэння кшталту індыйскага рытуалу *aśvamedha*, які ладзіўся дзеля дзейснага ўладара з мэтай «пашырыць, узмоцніць і выявіць яго моц» [Jamison 1996].

Наратэма 'нараджэнне з яйка'

Адной з рэалізацый тэмы цудоўнага нараджэння блізнят аказваецца матыў вылуплівання іх з яйка.

Казачны матыў нараджэння блізнят з птушыных яек мае адпаведнік у валачобных песнях: «*Пад клеткаю, пад паветкаю, / Там ластаўка звіла гняздзечка, / Звіла гнядзечка, знесла яечка. / Што з тых яечкаў будзе два сыночкі. / Пер-*

шы сыночак будзе бортнічак, / Прынясе мёду ды к Вялікадню, / Ды к Вялікадню, ды к святому дню. / Другі сыночак будзе рыбалоўнік, / Ды наловіць рыбкі ды к Вялікадню, / Ды к святому дню, ды к Вялікадню» [Валачобныя песні 1980, № 149]; «*Ды лятала пава ды на поплаве пала, / А яна лятала, пер'ейка збірала, / Звіла гнядзечка і знесла яечка, / Знесла яечка, знесла і другое, / Знесла другое да і знесла трэцяе. / Да вывела пава сабе тры сыночкі. / Першы й сыночак – да й пахарнічак, / А другі сынок – да й рыбалоўнічак, / А трэці сынок – да й водчычак (пчаляр)*» [Валачобныя песні 1980, № 150, вар. № 151, 152; Зімовыя песні 1975, 475, № 688: з павіных яек нараджаюцца тры *дзевачкі* і тры *хлопчыкі*; Паэзія … календара 1992, 211, № 173, «*тры сыночкі, усе – Васілёчкі*»; № 285].

Асабліва цікавы першы тэкст, дзе два (або тры) блізнюкі нараджаюцца з аднаго яйка. Такі матыў сустракаецца ў некаторых версіях міфа пра нараджэнне нябесных блізнят Дыяскураў. Паводле адной з версій, Леда (Λήδα), дачка эталійскага цара Тэстыя (Θέστιος), жонка спартанскага цара Тындарэя (Τυνδάρεος) была спакушана Зеўсам, які перакінуўся прыгожым лебедзем, і нарадзіла яйка, з якога нарадзіліся браты-блізняты Кастар і Палідэўк і іх сястра прыгожая Алена. Гэтая версія, праўда, не тлумачыць, чаму адзін з братоў – Кастар – нарадзіўся смяротным, а другі – неўміручым. Версія, паводле якой з яйка нарадзіліся толькі Палідэўк і Алена, а Кастар і Клітэмнестра былі дзецьмі Леды ад Тындарэя, абыходзіць гэтую цяжкасць. Але ёсць падставы лічыць, што «нелагічная» першая версія адбівае больш архаічны стан міфалагічнай свядомасці.

Прынамсі, у ведыйскай міфалогіі адзін з Адыцьяў, а менавіта восьмы, мае імя Мартанда (Mārtāṇḍa), што азначае «які паходзіць з мёртвага яйка», і мае фізічныя недахопы (не мае ні рук, ні ног). Гэты момант адпавядае таму, што беларускія Мал-Малышок, Сынятка і іншыя таксама нараджаюцца апошнімі – маленькага росту і нягеглымі з выгляду. У позняй эпічнай версіі Адыцыяў ужо 12, так што дванаццатым аказваецца Вішну, дзеля чаго адна з яго аватар – карлік. У эпасе і пуранах Адыці – маці карліка Вішну ад Каш'япы, у самхітах яна ўжо называецца жонкай Вішну. Да таго ж часам яна называецца маці цароў. Істотна, што Адыці заўсёды згадваецца адна, без якіх-колечы згадак пра яе боскага супруга ці партнёра. У міфе пра Мартанду ёсць матыў пазбаўлення маці ад яго і наступнага вяртання да яе. Найбольш часты эпітэт Мартанды – Вівасват, «які ззяе, зіхаціць», а сам ён выяўляецца ў вобразе крылатага сонца. Як і Віваcват, Мартанда выступае першапродкам усіх смяротных, нібы заступаючы месца Ямы з другой версіі касмаганічнага міфа [Lincoln 1975].

Можна, дарэчы, адзначыць, што фізічная моц неўміручага блізнюка – Палідэўка – падкрэсліваецца асабліва: ён вельмі ўдалы кулачны баец. Кастар жа называецца ўтаймавальнікам коней. Характэрна, што першым подзвігам Мал-Малышка або Сынятк і ў беларускіх казках таксама было ўтаймаванне кабыліцы і здабыццё чароўнага каня, добрага дарадчыка і дапаможцы ў наступных прыгодах.

Сувязь блізнячай тэмы з тэмай яйка падаецца зусім не факультатыўнай (параўн. ролю вадаплаўных птушак на першай фазе касмагенезу), асабліва з увагі

на яўна дуалістычны характар найбольш архаічнага пласта індаеўрапейскай касмагоніі, які, у сваю чаргу, звязаны з кантрастным супрацьпастаўленнем цемры і святла, холаду і цяпла і да г. п. [Haudry 1979].

Яшчэ сляды «царскага наратыву»

У баладах сюжэтнага тыпу «Удава, яе дачка і сыны-карабельнікі» высокі сацыяльны статус удавы падкрэсліваецца не толькі тым, што яна жыве «пасярод сяла» (тэма «цэнтра»), але і тым, што падзея цудоўнага нараджэння блізнятаў адбываецца на «царскім» або «каралеўскім» двары: *«Ой у нашого царя, / Появилась новина. / Удовушка молода, / Уродила два сина»* (Марыупальскі пав. Кацярынаслаўскай губ. [Драгоманов 1907, 105]), «А в нашого короля / Проявилась новина: / Одна дочушка була, / По садочку ходила, / Шавліечку садила, / Два синочка вродила, / Та обидва Василя» (Валкаўскі пав. Харкаўскай губ. [Драгоманов 1907, 106]). І прэтэнзіі аднаго з блізнятаў на царства аказваюцца зусім не беспадстаўнымі, бо: *«… Бог каже: “Долю дам”. / А цар каже: “Дочку ’ддам”* (в. Рубе́ль Столінскага р-на Брэсцкай вобл. [Смирнов 1984, 186, № 4]).

Характэрная асаблівасць беларускіх (і некаторых украінскіх) балад палягае ў тым, што, калі блізняты згадваюцца па імені, то аднаго завуць (І)ванюш(к)а, а другога Васіль. Устойлівасць менавіта гэтай пары патрабуе невялікага каментару. Што да імя Васіль, то яго «царскія» канатацыі відавочныя – крыніца: ст.-грэч. βᾰσῐλεύς «цар, валадар, правадыр; царскі сын, царэвіч; (у Афінах) архонт-басілеўс; распарадчык бяседы». Фальклорныя «царскія» асацыяцыі імя Іван таксама добра вядомыя. У казках яно нават можа адыгрываць ролю свайго роду дынастычнага імя (напрыклад, «Іван Іванавіч царэвіч» пры звычайным «Іван-царэвіч»).

Цікавая арэальная дыстрыбуцыя балад, дзе прыгадваецца гэтая пара імён (гл. карту 2). На Беларусі пара «Іван і Васіль» дамінуе. «Два Васілі» таксама больш пашыраны на Беларусі. Апроч таго, зрэдку трапляюць «Ян і Пятро» (Мінская вобл., 4 прыклады), «Коля і Васіль» (Віцебская вобл., 1 прыклад), «Валодзя і Васіль» (Мінская вобл., 1 прыклад), «Канстанцін і Васіль» (Гомельская вобл., 1 прыклад), «Мікола і Васіль» (Мінская вобл., 1 прыклад). На Украіне, акрамя пар «Іван і Васіль» і «Два Васілі», сустракаюцца пары «Гарасім і Васіль» (Тэрнопальская вобл., 11 прыкладаў), «Яраслаў і Васіль» (Львоўская вобл., 1 прыклад), «Фёдар і Васіль» (Запарожская вобл., 1 прыклад), «Адамчо і Янчо» (Славакія, 1 прыклад). Устойлівым кампанентам ва ўсіх варыянтах аказваецца «царскае» імя Васіль.

У праваслаўнай Маскоўскай дзяржаве імя Іван становіцца дынастычным з увакняжаннем Івана І Данілавіча Каліты ў 1322 (або 1325) г. Імя Васілій пачынае выкарыстоўвацца на Русі як княжацкае з пачатку XIII ст., але ў Візантыі яно становіцца дынастычным з IX ст. З пачатку XVII стагоддзя імёны гэтыя больш не функцыянуюць у якасці царскіх. Можна меркаваць, што ў фальклор (казкі і балады) імёны маглі пранікнуць не раней за XIV ст.

Карта 2. «Царскія імёны» Іван і Васіль

«Удава і яе дзеці-блізняты» і пруска-літоўскі этнагенетычны наратыў

Увагу найперш прыцягвае пачатак аповеду Сымона Грунау пра заснавальнікаў грамадскага ладу і сакральнай традыцыі ў старажытных прусаў, легендарных братоў Відэвута і Брутэна. Яго аснова заслугоўвае даверу, паколькі сам Грунау быў прусам з паходжання і ведаў мясцовыя паданні. Сумневы можа выклікаць хіба гістарычны кантэкст, у які аўтар атачае аўтэнтычнае паданне. Відавочна, што крыніцы, якімі карыстаўся Грунау, былі разнароднымі як храналагічна, так і паводле свайго характару: мясцовая фальклорна-міфалагічная традыцыя, звесткі антычных аўтараў, раннесярэднявечныя хронікі, хронікі эпохі Рэнесансу [Šimėnas 1994].

У кантэксце гэтага даследавання цікавасць выклікае менавіта фальклорна-міфалагічная аснова легенды.

Загадка на архаічную міфалагічную падкладку легенды ўтрымліваецца ўжо ў формах імёнаў братоў. Імя Брутэна (*Brudeno*, *Bruteno*, *Brutenus*, *Brutheno*, *Brutteno*), відавочна, мае значэнне ‘брат’, хіба ў крыху германізаванай форме. Што да імя Відэвута (*Veijdenutus*, *Vydevutis*, *Vidowuto*, *Viduutus*, *Waidewut*, *Wejdewut*, *Wenedut*, *Widewuto*, *Widewutte*, *Widiwutus*, *Wydowudo*, *Wydowudus*, *Widowuto*, *Wydowuto*, *Widowutus*, *Witoud*, *Witoudo*, *Witouito*, *Witowudus*, *Witowuto*, *Wotowudo* ў розных аўтараў), то тут сітуацыя не настолькі простая. Сучаснае літоўскае прачытанне – *Vaidevutis* – выглядае на пэўную мадэрнізацыю і спробу паставіць гэтае імя ў адзін шэраг з такімі словамі, як *vaidila*, *vaidilutis* і падобны-

мі, якія служылі тэхнічнымі тэрмінамі для азначэння пэўных жрэцкіх спецыялізацый. Гэта тым больш дзіўна, што Відэвуту належала свецкая і вайсковая ўлада, тады як сакральная ўлада была ў кампетэнцыі Брутэна.

Яшчэ больш штучным выглядае тлумачэнне Ёганэса Фойгта з «больш правільнага» *Widebod*, *Widenbod*, *Withebod*, дзе першая частка *Widen*, *Withen* звязана з этнанімам відыварыяў (*Widivarier*), а другая тлумачыцца з ням. *Bod* ‘валадаранне, улада, камандаванне’, як у імёнах *Waltbote*, *Walbod*. Такім чынам, паводле Фойгта, Відэвут азначае Відэн-Спадар (*Widen-Gebieter*), Відэн-Князь (*Widen-Fürst*), Відэн-Правадыр (*Widen-Führer*), Відэн-Кіраўнік (*Widen-Oberhaupt*) [Voigt 1832, 143].

Аднак падаецца, што больш натуральна бачыць у гэтым імені вытворнае ад індаеўрапейскага слова для азначэння ўдавы: **widhewo-*> герм. **widewō* (гоц. *widuwō*, ст.-в.-ням. *wituwa*, ням. *Witwe*, анг. *widow*), праслав. **vьdova*, ст.-прус. *widdewū* (<**vidavā*), ст.-інд. *vidhāvā*, авест. *viδavā*, лац. *vidua*, *viduus* ‘удавец’, грэч. *ἠΐθεος* ‘халасты, нежанаты’, ст.-ірл. *fedb*, уэльск. *guedeu* ‘удава’ [Фасмер 1986, 281–282; Pokorny 1959, 1127–1128]. Відавочна, засведчаная старапруская форма *widdewū* як найлепей падыходзіць на крыніцу асабовага імя Відэвут, дзе рэалізуецца стандартная для балцкай антрапаніміі словаўтваральная мадэль: параўн. *Daiva – Daivutis*, *Eima – Eimutis*, *Laima – Laimutis* і да г. п.

У парах міфічных блізнят-заснавальнікаў традыцыі часта значным аказваецца імя толькі аднаго з блізнятаў, тады як другі называецца проста «(ягоным) братам». Так, у Вергілія сустракаем «Remus et frater» (Georg. 2. 533), «Remo cum fratre Quirinus» (Aeneid 1. 292). Гэтаму адпавядае і найменаванне пары слупоў, якія прусы ўстанаўлівалі на сваіх свяцілішчах пасля смерці славутых братоў-заснавальнікаў: *Wirschaitos* (некалькі дзясяткаў варыянтаў напісання) і *Szwaybrotto* (*Iszwambrato*, *Schneybrato*, *Schnejbrato*, *Snejbrato*), што перакладаюць як «Старэйшы» і «Ягоны брат» (што, праўда, супярэчыць узроставым стасункам братоў: яны памерлі адначасна, але Брутэну было 132 гады, а Відэвуту – 116).

Тое, што паведамляе Грунау пра Відэвута і Брутэна, а менавіта, што першы здзяйсняе свецкую ўладу, а другі з’яўляецца першасвятаром, цалкам адпавядае фабуле індаеўрапейскага «міфа аб стварэнні» (*myth of creation*) або «міфа аб заснаванні» (*foundational myth*), як ён узнаўляецца найперш паводле стараіндыйскіх, іранскіх, германскіх, кельцкіх, старагрэчаскіх і рымскіх даных [Lincoln 1975; Lincoln 1981], а дакладней як бы паўтарае, узнаўляе зададзеную касмаганічным прэцэдэнтам мадэль. Бо заснаванне горада, рэлігійнай традыцыі і да т. п. ёсць своеасаблівае паўтарэнне касмаганічнага прэцэдэнту, а зямныя героі маюць сваіх нябесных (боскіх) прататыпаў.

Так, прыпадабненне братоў (блізнятаў) Рэма і Ромула да боскіх блізнятаў – Дыяскураў, Кастара і Палукса – захоўвалася да часоў імперыі. Яно не супярэчыла агульнай завядзёнцы рымлянаў, як і наогул насельнікаў эліністычнага свету, прыпадабняць сваіх цароў, імператараў або чальцоў кіруючых фамілій да тых або іншых багоў-патронаў. Падаецца невыпадковым тое, што аўтары XVI ст. менавіта з Дыяскурамі атаясамлівалі прускіх Патала і Потрымпа.

У Спарце з дзейнасцю легендарных блізнятаў Прокла і Эўрыстэна, нябеснымі патронамі якіх былі Дыяскуры, звязаны інстытут дыярхіі (двоеўладдзя), адно, у адрозненне ад прусаў, без яўнага падзелу ўлады на сакральную і свецкую, але з яўна недружалюбнымі дачыненнямі паміж кіруючымі дынастыямі. Хаця, калі маюць рацыю тыя даследчыкі, якія лічаць крыніцай дыярхіі постахейска-дарыйскі сінайкізм, то можна дапусціць, што пачаткова адна дынастыя спадкавала ахейскую традыцыю цароў-жрацоў (*ἄναξ*), а другая – дарыйскую традыцыю цароў-ваяводаў (*βασιλεύς*). Сапраўды, першая – Агіядаў – уважалася за больш старажытную, чым Эўрыпантыдаў. Да таго ж сам інстытут дыярхіі быў санкцыянаваны богам-блізнюком Апалонам [Печатнова 2006]. На думку А. Парпала, у грамадстве старажытных інда-арыяў «Насацьі (Ашвіны), падобна да Дыяскураў у Спарце, былі мадэллю падвойнага царавання. Блізняты рэпрэзентавалі дуалістычныя касмічныя сілы, дзень і ноч, народзіны і смерць. Як *márya* (юнакі), яны былі юнымі ваярамі і жаніхамі і, такім чынам, таксама дзейнічалі як багі плоднасці і народзінаў» [Parpola 2005].

Падабенства тэакратычнай прускай дзяржавы са Спартай узмацняецца яшчэ і тым, што ў Спарце сімвалам Дыяскураў была пара свяшчэнных слупоў, падобна да таго, як два слупы сімвалізавалі Відэвута і Брутэна ў прусаў. Выяўляліся гэтыя слупы ў Спарце ў выглядзе Н або П, ды і сам сімвал П выкарыстоўваўся як знак сузор’я Блізнятаў. Верагодна, падобную ролю адыгравалі ў Рыме вароты Януса Квірына, асабліва з увагі на спецыфічную парнасць апошняга: Янус выяўляўся з двума тварамі, адным, павернутым у мінулае (старое), другім – у будучыню (новае), а самі вароты называліся *Geminus* (Liv. I 19, 2) (лац. *gemini* ‘блізняты’).

Аповед Грунаў мае мноства істотных лакун, ён наогул пачынаецца нібы з сярэдзіны – з эпізоду «вяртання» і ўцаравання. Аднак прапушчаная перадгісторыя гэтага вяртання можа быць рэканструяваная паводле звестак, якія дастаўляюцца летапіснымі і фальклорнымі матэрыяламі блізкіх і культурна-гістарычна звязаных з Прусіяй тэрыторый, найперш Літвы і Беларусі. Пра гэта сігналізуе імя Відэвута («сын удавы») і вельмі верагодная блізнячасць абодвух братоў.

Пры транспазіцыі «царскага наратыву» ў наратыў (квазі)гістарычны структура першага істотна спрашчаецца, але, як правіла, захоўваецца наратэма «вяртання (прыбыцця) з-за мора» і рэфлексы блізнячай міфалогіі. Так, з-за мора прыплываюць Аскольд і Дзір і супольна кіруюць у якасці ваяводаў Кіевам. Таксама з-за мора прыплываюць на валадаранне – адзін у Полацку, другі ў Тураве – летапісныя Рагвалод і Тур – браты, паводле Усцюжскага летапісу. Па позніх летапісных версіях Ноўгарад і Старая Руса былі заснаваны сынамі Скіфа – Славенам і Русам, якія прыбылі на новыя землі з Эўксінапонта на Чорным моры рачным шляхам.

Заключныя заўвагі

Адзначаныя па хадзе дыяглосныя асаблівасці ва ўвядзенні тэмы «незвычайнага здарэння» можна тлумачыць у духу даўняй ідэі М. Талстога пра тое, што «Цяперашні славянскі дыялектны ландшафт у дачыненні да многіх з'яў уяўляе з сябе нешта накшталт разгорнутай у прасторы дыяхраніі, у якой ча́савая паслядоўнасць развіцця сістэм або іх фрагментаў маніфестуецца ў тэрытарыяльнай праекцыі» [Толстой 1968, 342]. Калі гэта так, то за самыя старажытныя трэба прымаць паўночнабеларускія зачыны, а за самыя маладыя – усходнепалескія. Адпаведна, паўночнабеларускія балады давялося б адносіць да больш міфалагічных, а ўсходнепалескія – да больш навелістычных. У эвалюцыянісцкай парадыгме гэта можна было б інтэрпрэтаваць як поступавы пераклад сюжэта з мовы міфа на мову фальклору, суадносячы міф з глыбокай архаікай, а фальклор з адносна недалёкім мінулым і, з пэўнымі агаворкамі, з сучаснасцю.

Аднак у сапраўднасці мы ў адным і тым жа тэксце можам сустрэць кантамінацыю больш архаічных элементаў з элементамі больш новымі. На гэта абсалютна справядліва звяртаў увагу М. Талстой, калі пісаў, што ў галіне духоўнай культуры элементы «новай культуры не змятаюць і не змяняюць элементаў старай, а пранікаюць у яе, ужываюцца з ёю, уваходзяць у рознага кшталту суадносіны (сінаніміі, дадатковага размеркавання, варыянтнасці і дыялектнасці ў геаграфічным плане), тым самым ускладняючы папярэднюю сістэму, відазмяняючы яе з значнай або меншай ступені, але, як правіла, не разбураючы яе. Прынцыпу змяняльнасці ў матэрыяльнай культуры супрацьстаіць прынцып наслойвання ў культуры духоўнай, хаця ніводзін з іх пры іх разглядзе не павінен быць абсалютызаваны» [Толстой 1995, 46]. Пры гэтым справа ўскладняецца яшчэ і тым, што гэтыя розныя элементы могуць належаць розным «мовам» культуры (міфа, рэлігіі, фальклору, ідэалогіі, мастацтва), ствараючы кожны раз непаўторныя канфігурацыі формы і зместу.

Паўстае вельмі няпростая задача: навучыцца адрозніваць уласны ўнутрысістэмны час ад гістарычнага часу, у якім сістэма сябе выяўляе, або ў якім адбываецца/здзяйсняецца назіранне сінхроннага стану сістэмы. Пры такой пастаноўцы пытання само адрозненне сінхраніі і дыяхраніі стасуецца толькі да другога, гістарычнага часу. У прапанаваным адрозненні не было б патрэбы, калі б сістэма ўяўляла з сябе больш-менш трывалую – статычную або стацыянарную – структуру. Да пэўнай ступені гэткімі з'яўляюцца літаратурныя мовы, канфесійныя каноны ў сферы рэлігіі, «вялікія наратывы» ў сферы ідэалогіі. Прапанаванае адрозенне губляе сэнс таксама, калі разглядаюцца адносна простыя семіётыкі, накшталт сістэмы знакаў светлафора, якімі рэгулюецца дарожны рух, або штучна створаных семіётык, накшталт моў праграмавання, для якіх мутабельнасць была б хутчэй фатальнай заганай, чым дадаткам, як у выпадку прыроднай мовы.

У агульнай тэорыі гэтае адрозненне мусіць брацца пад увагу. Прычына ў тым, што складаныя семіётыкі, накшталт прыроднай мовы, фальклору, міфа,

рэлігіі, ідэалогіі, навукі, мастацтва, павінны разглядацца як дынамічныя сістэмы, у якіх унутрысістэмныя адносіны элементаў рэканстытуюючца і рэактуалізуюцца ў кожным такце семіёзісу ў інтэрсуб’ектыўнай прасторы камунікатыўнай супольнасці. Тады і семіёзіс мусіць разглядацца як дынамічны працэс камбінавання элементаў плану зместу з элементамі плану выразу той або іншай мовы культуры. Але тут я магу адно абазначыць гэты момант, бо больш дэталёва ён будзе разглядацца ў іншым тэксце, які рыхтуецца да друку.

Яшчэ адно кола тэарэтычных пытанняў, якое было толькі ў агульных рысах абазначана, але ўшчыльную звязанае з матывамі даследавання, можна сфармуляваць наступным чынам: 1) як судносяцца міф і фальклорны твор? 2) ці могуць фальклорныя тэксты ўважацца за надзейную крыніцу рэканструкцыі міфаў старажытных супольнасцей? 3) ці можа кампаратыўная міфалогія праліць святло на генезіс фальклорных матываў і сюжэтаў?

Відавочна, што адказы на гэтыя пытанні ў першую чаргу залежныя ад таго, як папярэдне зразуметыя абедзве з’явы – *міф* і *фальклор*. Іх здавальняючае вызначэнне ўсё яшчэ застаецца недасяжнай марай і мала турбуе душы не толькі тэарэтыкаў. Ці не таму, што мы маем справу з нечым іншым, чым аб’ект класічнай гнасеалогіі, прадметнасць якога гарантавала б больш-менш устойлівыя абрысы адпаведных дысцыплінарных палёў – *міфалогіі* (у сэнсе навукі аб міфе) і *фальклярыстыкі* (не як падраздзелу толькі філалогіі ці этналогіі)?

Але я не буду тут ставіць гранічных пытанняў адносна прыроды міфа і фальклора, бо гэта прадмет асобнага абмеркавання. Тут дастаткова будзе задаць такі ракурс, у якім міф і фальклор будуць выступаць як два розныя *modi vivendi* (*existendi*) чалавечага быцця-ў-свеце. Гэта ракурс, у якім міф і фальклор прадстаюць як эстэтычныя выразы ідэальных (сэнсавых) комплексаў, легітымізаваных у рамках пэўных камунікатыўных супольнасцей. Іх адрозненне палягае ў мадальнасці гэтых выразаў: у стыхіі міфа эстэтычныя вобразы, у якіх міф увасабляецца, ёсць абсалютная і непазбежная рэальнасць, тады як у стыхіі фальклору эстэтычныя вобразы цалкам належаць сферам магчымага, жаданага і належнага. Эстэтычнасць увасаблення (форма пачуццёвай з’яўленасці) – гэта пункт, які яднае міф і фальклор. Мадальнасць іх успрымання залежыць ад дыспазіцыі ўдзельнікаў камунікатыўнага перформансу ці тое ў сакралізаваных (свята, рытуал, магія), ці тое ў вернакулярных (абыдзённых) яго формах. Падчас камунікатыўных перформансаў могуць мець месца як спантанныя, так і індуцыраваныя пераключэнні мадальнасцей, якія, апроч іншага, робяць магчымымі і такія феномены, як падман, маніпуляцыі масавай свядомасцю (у прыватнасці, PR-тэхналогіі), масавы псіхоз і да т. п., а ў выпадку, які нас найперш тут цікавіць, праводзяць мяжу паміж міфам і фальклорам досыць рухомай і дынамічнай.

Калі ўважаць на выяўленыя вышэй рэшткі «міфалагічнага» ў фальклорным наратыве, то, натуральна, паўстае пытанне: ці магла ў часе складвання народнай балады як больш-менш завершанай тэкставай формы (а ёсць падставы думаць, што, прынамсі, у XVI ст. балада ўжо мела форму, блізкую да той, што

пачала фіксавацца ў XIX ст.) існаваць такая дыспазіцыя масавай свядомасці (у тым ліку і народ, і эліты), пры якой фальклорныя наратывы ўсё яшчэ маглі транспанавацца на рэальныя сітуацыі і падзеі, у прыватнасці, звязаныя з дамаганнямі царскай годнасці.

Ёсць падставы сцвярджаць: так, магла. Некалькі прыкладаў з гісторыі ВКЛ і Маскоўскай дзяржавы дазваляюць станоўча адказваць на гэтае пытанне.

Першы прыклад – выкарыстанне матыву «героя-знайдзёна» ў генеалагічнай легендзе роду Радзівілаў. Паводле падання, заснавальнікам аднаго з наймагутных родаў у ВКЛ быў Ліздзейка, знойдзены ў арліным гняздзе князем Гедымінам і ўзяты ім на выхаванне. Яго нараджэнне – вынік пазашлюбнай сувязі вярхоўнага жраца Крыве-Крывайціса і дзяўчыны (не выключана, што яна была вайдэлоткай). Пасталелы Ліздзейка сам становіцца Крыве-Крывайцісам (першая функцыя паводле Дзюмезіля). Будучы здольным «у навуках гвяздарскіх» і ў тлумачэнні сноў, Ліздзейка аднойчы разгадвае сэнс сну Гедыміна, пасля чаго князь закладвае Вільню – сталіцу будучай вялікай дзяржавы. Нагадаем, што гэты генеалагічны аповед адыгрываў не апошнюю ролю ў прэтэнзіях Радзівілаў на карону Рэчы Паспалітай – канфедэрацыі Польскага каралеўства і Вялікага Княства Літоўскага.

Фальклорная аснова гэтага апавядання вельмі імаверная. Прынамсі, падобныя сюжэты часта сустракаем у беларускіх казках і паданнях. Так, у беларускім паданні «Пра адзінаццатае дзіця беднага селяніна» [Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі 1983, 145–146] апавядаецца: сына бедняка пакідаюць у дупле пры дарозе; яго плач расчуліў другога беднага мужыка і той забраў яго да сябе; хлопчык аказваецца адзінаццатым; «хлопчык аказаўся святым, і сам Бог ішоў насустрач гэтай сям'і». «Святасць» знайдзёна тут цалкам адпавядае вярхоўнай жрэцкай годнасці Ліздзейкі.

Другі надзвычай цікавы прыклад датуецца 1607 г. Гэта «Аповед пра Пятра Мядзведка, Маскаля», знойдзены Бадзянскім у Познанскай публічнай бібліятэцы [ЧОИДР 1846, № 1]. Даводзячы памежнай старожы ў Оршы, што ён сын цара Фёдара Іванавіча, нехта Пётр Мядзведка сцвярджаў, што, ратуючы яго ад Барыса Гадунова, маці яго Ірына сказала, што нарадзіла «полмедведка» і «полчоловека» і загадала бабцы пакласці дзіця пры дарозе; там яго знайшлі людзі і выхавалі. Пасля многіх блуканняў ён вырашыў збегчы ў Літву і адкрыць сваё паходжанне. Праўда, сам Мядзведка на царства не прэтэндаваў, адно на прызнанне яго царскім пляменнікам. Фальклорная аснова апавядання Мядзведкі відавочная.

Гэтыя матывацыі да цудоўнага нараджэння мала чым адрозніваюцца ад тых, што ўтрымліваюцца ў старажытных тэкстах. Самы яскравы прыклад – аповед пра вавілонскага цара Саргона Акадскага. Як адзначыў У. Проп, «асабліва цікавы для нас цар Саргон. У клінапісным надпісе ён пералічвае ўсе свае подзвігі, усе пабудовы і паходы, але пачынае гісторыю савйго царавання з таго, як маці паклала яго ў кош з чароту, абклала яго глінай і спусціла яго на раку. Гэта – такі ж доказ яго велічы, як і яго пабудовы і паходы. Гэта даводзіць сапраўднасць

і сакральную правадзейнасць яго царскай улады» [Пропп 1944, 153]. Аналагічны пасаж (выдаленне на раку Тыгр) знаходзім у апавяданні пра ўцараванне Кіра ў Персіі. Ад беларускай версіі блізкаўсходнія легенды адрознівае найперш адсутнасць матыву нараджэння і выдалення для выпрабавання іх царскай годнасці блізнятаў. Аднак акурат гэты матыў – ключавы ў старахецкім апавяданні пра дзяцей царыцы Канэса, які папярэднічае апавяданню аб аб'яднанні паўднёвай і паўночнай частак краіны Хаці ў адно царства. Ва ўсіх ключавых момантах (часта да дэталяў) гэтая легенда дзіўна супадае з беларускім аповедам, адлюстраваным у баладзе пра ўдаву і яе сыноў-жаніхоў.

Гэтыя прыклады паказваюць, што, прынамсі ў XVI – XVII стст., выкарыстанне аповедаў пра «герояў-знайдзёнаў» у абгрунтаванні прэтэнзій на ўладу было справай зусім не выключнай і што фальклор яшчэ вельмі шчыльна пераплятаўся з практыкамі сакралізацыі ўлады і яе легітымізацыі праз «царскі наратыў».

Літаратура

Антонович, Драгоманов 1874 – Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова / Вл. Антонович, М. Драгоманов. – Киев: Тип. М. П. Фрица, 1874. – Т. I. – XXV – 336 с.

Афанасьев 1984 – Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / А. Н. Афанасьев; Изд. подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. – М.: Наука, 1984. – Т. I. – 511 с.

Афанасьев 1994 – Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов / А. Н. Афанасьев. – М.: Индрик, 1994. – Т. 2. – 784 iv с.

Баладныя песні 2010 – Баладныя песні (балады): метад. указанні і іл. матэрыял да правядзення фальк. практыкі студэнтаў I курса філал. фак. / аўт.-уклад.: Р. М. Кавалёва і інш.; пад рэд. Р. М. Кавалёвай. – Мінск: БДУ, 2010. – 100 с.

Балады 1977 – Балады ў дзвюх кнігах / уклад., сістэмат., уступ. артык. і камент. Л. М. Салавей, Т. А. Дубкова; рэд. К. П. Кабашнікаў, В. І. Ялатаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1977. – Кн. I. – 784 с.

Балады 1978 – Балады: у 2 кн. / уклад., сістэмат., уступ. артык. і камент. Л. М. Салавей, Т. А. Дубкова; Рэд. К. П. Кабашнікаў, В. І. Ялатаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1978. – 744 с.

Бессонов 1861 – Бессонов, П. Калеки перехожие: сб. стихов и исследование / П. Бессонов. – М.: Тип. А. Семена, 1861. – Вып. 2. – С. 269–524.

Бодянский 1846 – Бодянский, О. О поисках моих в Познанской публичной библиотеке / О. Бодянский // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1846. – № 1. – С. 1–45.

БФСЗ-Гом – Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Гомельская вобласць / уклад. В. А. Захарава, Р. М. Кавалёва, В. Д. Ліцвінка, укл. муз. часткі – У. І. Раговіч. – Мінск: Універсітэцкае, 1989. – 384 с.

БФСЗ-Мін – Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Мінская вобласць / укл. В. Д. Ліцвінка; укл. муз. часткі Г. Р. Кутырова. – Мінск: Універсітэцкае, 1995. – 477 с.

Валачобныя песні 1980 – Валачобныя песні / склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей; Акад. навук Беларускай ССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 560 с. – (Беларуская народная творчасць: БНТ).

Валодзіна 2006 – Валодзіна, Т. Удава / Т. Валодзіна // Беларуская міфалогія: энцыкл. слоўн. – Мінск: Беларусь, 2006. – С. 513.

Васильев 1890 – Васильев, М. Н. Песенные мотивы о превращениях / М. Н. Васильев // Этнографическое обозрение. – 1890. – Кн. IV. – № 3. – С. 234–235.

Веселовский 1883 – Веселовский, А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VI – X / А. Н. Веселовский. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1883. – 461 с.

Веселовский 1885 – Веселовский, А. Н. Андрей Критский в легенде о кровосмесителе и сказание об апостоле Андрее / А. Н. Веселовский // Журн. Министерства народного просвещения. – 1885. – Ч. CCXXXIX. – № 6. – С. 231–237.

Веселовский 1989 – Веселовский, А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский; Сост. и коммент. В. В. Мочаловой, вступ. ст. И. К. Горского. – М.: Высшая школа, 1989. – 404 с.

Георгиевский 1908 – Георгиевский, Г. П. Песни, собранные Н. В. Гоголем // Памяти В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя / изд. Г. П. Георгиевским. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1908. – Вып. II. – 433 с.

Гильфердинг 1873 – Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. С двумя портретами Онежских рапсодов и напевами былин / А. Ф. Гильфердинг. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1873. – 1336 с.

Головацкий 1863 – Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Собрание, составленное профессором русского языка и словесности в Львовском университете, Я. Ф. Головацким, и изданное с Предисловием и разными объяснениями О. М. Бодянским. Ч. I. Думы и думки // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. Повременное издание. – 1863. – Кн. 4. – Отд. III. – С. 131–388.

Гримич 1990 – Гримич, М. В. З історії двох українських народних балад про інцест / М. В. Гримич // Народна творчість та етнографія. – 1990. – № 3. – С. 38–44.

Даўгяла 1996 – Даўгяла, Г. Анаталійскі сюжэт пра героя-знайдзёна / Г. Даўгяла // Крыўя: Crivica. Baltica. Indogermanica. – 1996. – № 1. – С. 27–49.

Добровольский 1903 – Смоленский этнографический сборник / сост. В. Н. Добровольский. – М.: Тип. А. В. Васильева, 1903. – Ч. IV. – 720 с. – (Записки ИРГО по отделению этнографии; Т. XXVII).

Довгяло 1988 – Довгяло, Г. И. К вопросу об исторических истоках сюжета белорусской сказки «Мал-Малышок» / Г. И. Довгяло, А. А. Прохоров // Весн. Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 3. – 1988. – № 3. – С. 24–27.

Дембовецкий 1882 – Дембовецкий, А. С. Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях …: в 3 кн. / А. С. Дембовецкий. – Могилев на Днепре: Тип. Губернского Правления, 1882. – Кн. 1. – 782 с.

Дмитриев 1869 – Дмитриев, М. А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края / М. А. Дмитриев. – Вильна: Печатня А. Г. Сыркина, 1869. – 264 с.

Драгомановъ 1891 – Драгомановъ, М. Славянскитѣ прѣправки на Едиповата история (I–III) / М. Драгомановъ // Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина. – София: Държавна печатница, 1891. – Кн. V. – С. 267–310.

Драгоманов 1907 – Драгоманов, М. Славянські перерібки Едіпової історії // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство / М. Драгоманов; Зладив М. Павлик. – Львов: Друк. Наукового Товариства імени Шевченка, 1907. – Т. 4. – 400 с. – (Збірник фильольогичної секції Наукового Товариства імени Шевченка, Т. X). – С. 1–141.

Зімовыя песні 1975 – Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі / уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ. арт. і камент. А. І. Гурскага; уклад., сістэматызацыя, хар-ка і рэд. напеваў З. Я. Мажэйкі; рэд. тома М. Я. Грынблат. – Мінск: Навука і тэхніка, 1975. – 736 с.

Зороастрийские тексты 1997 – Зороастрийские тексты: Суждения духа разума (Дадестан-и-меног-и-храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / изд. и подгот. О. М. Чунаковой. – М.: Восточная литература, 1997. – 352 с. (Памятники письменности Востока. CXIV).

Казкі пра жывёл … 1971 – Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі / рэд. В. К. Бандарчык. – Мінск: «Навука і тэхніка», 1971. – 496 с.

Квітка 1917 – Народні мелодії. З голосу Лесі Українки / Записав і упорядив Климент Квітка. – Київ [Б. в.], 1917. – Ч. I. – 229 с.

Киреевский 1862 – Песни, собранные П. В. Киреевским / П. В. Киреевский; Изд. Обществом любителей российской словесности. – М.: Тип. А. Семена, 1862. – Вып. 4. Дополнительный. – 192 ст.

Костомаров 1860а – Костомаров, Н. Из могильных преданий. Легенда о кровосмесителе / Н. Костомаров // Современник. – 1860. – Т. LXXX. – Отд. I. – С. 209–228.

Костомаров 1860б – Костомаров, Н. Легенда о кровосмесителе / Н. Костомаров // Памятники старинной русской литературы: сказания, легенды, повести, сказки и притчи / изд. Г. Кушелева-Безбородко; под ред. Н. Костомарова. – СПб.: Тип. П. А. Кулиша, 1860. – Вып. II. – С. 415–424.

Костомаров 1863 – Костомаров, Н. Легенда о кровосмесителе / Н. Костомаров // Исторические монографии и исследования Николая Костомарова / Изд. Д. Е. Кожанчикова. – СПб.: Тип. Тов-ва «Общественная польза», 1863. – Т. 1. – С. 327–358.

Костомаров 1905 – Костомаров, Н. И. Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования / Н. И. Костомаров; Изд. Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым («Литературного фонда»). – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1905. – Кн. VIII. – Т. XXI. Историческое значение южно-русского народного песенного творчества. – С. 429–1084.

КПП – Купальскія і пятроўскія песні / Акадэмія навук Беларускай ССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; [рэд. тома А. С. Фядосік; укладанне тэкстаў: А. С. Ліс, С. Т. Асташэвіч; уступ. арт. А. С. Ліса; арт., сістэмат. і расшыфр. напеваў Г. В. Таўлай; камент. С. Т. Асташэвіч]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – 630 с. – (Беларуская народная творчасць).

Легенды і паданні 1983 – Легенды і паданні / Склад.: М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі; рэд. А. С. Фядосік; АН БССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 544 с. – (Беларуская народная творчасць).

Ліс 1974 – Ліс, А. С. Купальскія песні / А. С. Ліс; рэд У. А. Калеснік. – Мінск: «Навука і тэхніка», 1974. – 208 с.

Листопадов 1951 – Листопадов, А. Песни донских казаков / А. Листопадов; под общ. ред. Г. Сердюченко. – М.: Музгиз, 1951. – Т. III. – 486 с.

Листопадов 1954 – Листопадов, А. Песни донских казаков / А. Листопадов; под общ. ред. Г. Сердюченко. – М.: Музгиз, 1954. – Т. V. – 358 с.

Луна, упавшая с неба 1977 – Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии / пер. с древнемалоазиатских языков, вступ. ст. и коммент. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Худ. лит., 1977. – 317 с.

Миллер 1869 – Миллер, О. Ф. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство киевское / О. Ф. Миллер. – СПб.: Тип. Н. Н. Михайлова, 1869. – 830 с.

Мишанич 2003 – Мишанич, С. Фольклористичні та літературознавчі праці / С. Мишанич. – Донецьк: ДонНУ, 2003. – Том 1. – 544 с.

Народныя казкі-байкі 1983 – Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі / сост. Н. С. Гілевіч. – Мінск: Выд-ва БДУ, 1983. – 350 с.

Народный календарь 1998 – Народный календарь Кемеровской области / сост., автор вступит. статьи и примеч. Е. И. Лутовинова. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998. – 204 с.

Неклюдов 1969 – Неклюдов, С. Ю. Чудо в былине / С. Ю. Неклюдов // Труды по знаковым системам. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1969. – Вып. IV (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 236). – С. 146–158.

Неклюдов 2001 – Неклюдов, С. Ю. Авантекст в фольклорной традиции / С. Ю. Неклюдов // Живая старина. – 2001. – № 4. – С. 2–4.

Павлович 1866 – Песни русского Маковицкого люда в Угрии, собранные Александром Павловичем, приходским священником в селе Беловеже, Пряшевской епархии / А. Павлович // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. – 1866. – Кн. 3. – С. 699–716.

Петров 1871 – Петров, Н. О народных праздниках в Юго-Западной Росии / Н. Петров // Труды Киевской духовной академии. – Киев: Тип. Губернского управления, 1871. – Т. 3. – С. 551–600.

Печатнова 2006 – Печатнова, Л. Г. Политические структуры древней Спарты. Ч. I. Спартанские цари / Л. Г. Печатнова. – СПб.: СПбГУ, 2006. – 88 с.

Пивоваров 1885 – Донские казачьи песни / Собрал и издал А. Пивоваров. – Новочеркаск: Тип. «Донской газеты», 1885. – 146 с.

Пропп 1944 – Пропп, В. Я. Эдип в свете фольклора / В. Я. Пропп // Ученые записки ЛГУ. – № 72. Сер. филол. наук. – Вып. 9. – С. 138–175.

Пропп 1976 – Пропп, В. Я. Мотив чудесного рождения // Фольклор и действительность: Избранные статьи / В. Я. Пропп. – М.: Главн. ред. восточ. лит. изд-ва «Наука», 1976. – С. 205–240.

Прохоров 1996 – Прохоров, А. А. Хеттский миф «О царице Канеса и 30 ее сыновьях» и его белорусская параллель / А. А. Прохоров // Etnolingwistyka: Problemy języka i kultury. – Lublin, 1996. – № 8. – С. 159–165.

Радченко 1888 – Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). Записаны в Дятловицкой волости Гомельского уезда Могилевской губернии Зинаидой Радченко. С приложением 83 местных пословиц / З. [Ф.] Радченко. – СПб.: Тип. В. Безобразова и Комп., 1888. – 265 с. – (Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии; Т. XIII. Вып. II).

Романов 1886 – Романов, Е. Р. Белорусский сборник / Е. Р. Романов. – Киев: Тип. Шульженко, 1886. – Т. I. Губерния Могилевская. – Вып. 1, 2. Песни, пословицы, загадки. – 146 с.

Романов 1891 – Романов, Е. Р. Белорусский сборник / Е. Р. Романов. – Витебск: Типолитография Г. А. Малкина, 1891. – Вып. 5: Заговоры, апокрифы и духовные стихи. – 450 с.

Русская народная поэзия 1984 – Русская народная поэзия: Эпическая поэзия. – Л.: «Художественная литература», Ленинградское отд-ние, 1984. – 438 с.

Русская песня в Дагестане 1975 – Русская песня в Дагестане: (в записях 1964–1969 гг.) / публикация, вступит. статья и коммент. В. С. Кирюхина; Дагестанский филиал АН СССР, Ин-т истории языка и литературы им. Г. Цадасы. – Махачкала: [б. и.], 1975. – 261 с.

Савельев 1866 – Савельев, А. М. Сборник донских народных песен / А. М. Савельев. – СПб.: Донской войсковой статистический комитет, 1866. – 174 с.

Салавей 1978 – Салавей, Л. М. Беларуская народная балада / Л. М. Салавей; Рэд. К. П. Кабашнікаў; АН БССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск: Навука і тэхніка, 1978. – 192 с.

Салавей 2002 – Салавей, Л. М. Балады з міфалагічнымі матывамі / Л. М. Салавей // Пазаабрадавая паэзія / А. І. Гурскі, Г. А. Пятроўская, Л. М. Салавей; навук. рэд. А. С. Фядосік. – Мінск: Беларус. навука, 2002. – С. 444–473.

Санько 2008 – Санько, С. І. «Царскі наратыў» і блізнечныя міфы / С. І. Санько // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча / В. Б. Евароўскі [і інш.]; рэд. кал.: В. Б. Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – С. 171–196.

Санько 2011 – Санько, С. Месяц / С. Санько // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 301–303.

Семенюк 2005 – Семенюк, Л. Українські народні балади в записах Лесі Українки і Климента Квітки та їх сучасні паралелі з Волині й Західного Полісся: до проблеми традиційності й новочасних змін у фольклорі / Л. Семенюк // Леся Українка і сучасність: зб. наук. пр. / Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, наук.-дослід. ін-т Лесі Українки; [упоряд. Н. Г. Сташенко]. – Луцьк, 2005. – Т. 2. – С. 97–126.

Смирнов 1981 – Смирнов, Ю. И. Эпика Полесья: (По записям 1975 г.) / Ю. И. Смирнов // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст / отв. ред. Н. И. Толстой. – М.: Наука, 1981. – С. 224–269.

Смирнов 1984 – Смирнов, Ю. И. Эпика Полесья по записям 1976 г. / Ю. И. Смирнов // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. – М.: Наука, 1984. – С. 179–216.

Смирнов 1988 – Смирнов, Ю. И. Восточно-славянские баллады и близкие им формы: опыт указателя сюжетов и версий / Ю. И. Смирнов; отв. ред. Е. П. Наумов, Акад. наук СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. – М.: Наука, 1988. – 116 с.

Смольская 2009 – Смольская, А. Міфалагічны кампанент у беларускіх баладах / А. Смольская // Фалькларыстычныя даследаванні. Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі: зб. арт. Вып. 6 / пад нав. рэд. В. В. Прыемка, Т. А. Марозавай. – Мінск: Беструнт, 2009. – С. 128–132.

СПЗБ 4 – Слоўнік беларускіх гаворак Паўночна-Заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5 т. / АН БССР Ін-т мовазнаўства імя Я. Коласа. – Мінск: Навука і тэхніка, 1984. – Т. 4: П – С / [уклад. Ю. Ф. Мацкевіч, А. І. Грынавецкене, Я. М. Рамановіч і інш.; Рэд. Ю. Ф. Мацкевіч]. – 616 с.

СРНГ 33 – Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Сороколетов, ред. О. Д. Кузнецова, сост. Ю. Ф. Денисенко (и др.). – СПб.: Наука, 1999. – Вып. 33. Протка – Разлука. – 362 с.

Сумцов 1894 – Сумцов, Н. Ф. Разбор этнографических трудов Е. Р. Романова / Н. Ф. Сумцов. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1894. – 104 с.

ТМКБ-6-1 – Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе: у 2 кн. Кн. 1 / Т. В. Валодзіна [і інш.]; ідэя і агул. рэдагаванне Т. Б. Варфаламеевай. – Мінск: Выш. шк., 2012. – 910 с.

Толстой 1968 – Толстой, Н. И. Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии / Н. И. Толстой // Славянское языкознание: VI Международный съезд славистов: доклады советской делегации. – М., 1968. – С. 339–356.

Толстой 1995 – Толстой, Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой. – Изд. 2-е. испр. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.

Терещенко 1848 – Терещенко, А. Быт русского народа / А. Терещенко. – СПб.: Тип. военно-учебных заведений, 1848. – 619 с.

Труды 1878 – Труды третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года / дред. ред. комитета В. Модестов. – Киев: Тип. Императорского университета св. Владимира, 1878. – Т. 1. – 352 с.

Успенский 1970 – Успенский, Б. А. Поэтика композиции: Структура художественного текста и типология композиционной формы / Б. А. Успенский. – М.: Искусство, 1970. – 224 с.

Фасмер 1986 – Фасмер, Макс. Этимологический словарь русского языка. – М.: Прогресс, 1986. – Т. I (А – Д). – 573 с.

Фрейденберг 1998 – Фрейденберг, О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – Москва: Восточная литература РАН, 1998. – С. 623–665.

Цивьян 1988 – Цивьян, Т. В. Мотив наказания месяца в сюжете Небесной свадьбы // Балто-славянские исследования 1986. – М.: Наука, 1988. – С. 69–72.

Шевченко 1857 – [Шевченко, Т. Г.] Наймичка / [Т. Г. Шевченко] // Записки о Южной Руси / изд. П. Кулиш. – СПб., 1857. – С. 143–168.

Шейн 1893 – Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П. В. Шейн. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1893. – Т. II. Сказки, анекдоты, легенды … xx, 715 с.

Benveniste 1969 – Benveniste, Émile. Le vocabulaire des institutions indo-européennes / Émile Benveniste; sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot. – Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. – Vol. 2. Pouvoir, droit, religion. – 340 p.

Bystroń 1888 – Bystroń, J. Polskie podania ludowe, spokrewnione z legiendą, o św. Grzegorzu / J. Bystroń // Wisła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny. – 1888. – T. II. – Z. 4. – S. 762–766.

Coste 1989 – Coste, Didier. Narrative as Communication / Didier Coste; Foreword by Wlad Godzich. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. – 370 p. – (Theory and History of Literature; Vol. 64).

Diederichs 1880 – Diederichs, V. Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und der Sage von Judas Ischariot / V. Diederichs // Russische Revue Monatsschrift für die Kunde Russlands. – 1880. – Bd. XVII. – S. 119–146.

Dieterle 1987 – Dieterle, R. L. The Thirty Brothers / R. L. Dieterle // Journal of Indo-European Studies. – 1987. – Vol. 15. – P. 169–214.

Dionysius of Halicarnassus 1961 – The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus: In 7 vols. / Dionysius of Halicarnassus; with an English Translation by Earnest Gary on the Basis of the Version of Edward Spelman. – London: William Heinemann Ltd.; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961. – Vol. II. – 532 p.

Federowski 1958 – Federowski, Michal. Lud białoruski na Rusi Litewskiej: materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905 / Michal Federowski. – Warszawa: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958. – T. V. Pieśni miłosne, weselne, rodzinne, doroczne i inne z okolic Wołkowyska, Lidy, Grodna, Słonima, Białegostoku, Sokółki, Pružany, Nowogródka i Słucka. – 920 s.

Glotz 1904 – Glotz, G. L'Ordalie dans la Grèce primitive, étude de droit et de mythologie / G. Glotz. – Paris 1904. – P. 25–38.

Grabowski 1892 – Grabowski, B. Podania o związkach między najbliższem rodzeństwem / B. Grabowski // Wisła. – 1892. – T. VI. – S. 54–79, 279–298.

Haas 2006 – Haas, Volkert. Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive / Volkert Haas. – Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006. – 364 s.

Haudry 1979 – Haudry, J. L'indo-européen / J. Haudry. – Paris: Presses universitaires de France, 1979. – 127 p.

Huys 1995 – Huys, Marc. The Tale of the Hero who was Exposed at Birth in Euripidean Tragedy: A Study of Motifs / Marc Huys. – Leuven: Leuven University Press, 1995. – 446 p.

Jamison 2005 – Jamison, Stephanie W. Roles for Women in Vedic Śrauta Ritual / Stephanie W. Jamison // Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition / Arvind Sharma (ed.). – Leiden; Boston: E. J. Brill, 2005. – P. 1–17.

Janów 1928 – Janów, Jan. Żródła niektórych baśni ludowych w Polsce i na Rusi (Les sources des quelques contes populaires polonais et ruthènes) / Jan Janów // Lud. – Serja II. – 1928. – T. VII (XXVII). – Z. I–IV. – S. 1–40.

Karłowicz 1888 – Karłowicz, Jan. [Заўвага да артыкула Я. Быстроня] / Jan Karłowicz // Wisła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny. – 1888. – T. II. – Z. 4. – S. 766.

Krappe 1995 – Krappe, Alexander H. Is the Legend of Oedipus a Folktale? / Alexander H. Krappe // Oedipus: A Folklore Casebook / Lowell Edmunds, Alan Dundes (eds.). – Madison: The University of Wisconsin Press, 1995. – P. 122–132.

Lincoln 1975 – Lincoln, B. The Indo-European Myth of Creation / B. Lincoln // History of Religions. – 1975. – Vol. 15. – N. 2. – P. 121–145.

Lincoln 1981 – Lincoln, Bruce. The Lord of the Dead / Bruce Lincoln // History of Religions. – 1981. – Vol. 20. – No. 3. – P . 224–241.

Otten 1973 – Otten, H. Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa / H. Otten // Studien zu den Bogazkoy-Texten. – Wiesbaden, 1973. – Nr 17. – 91 s.

Parpola 2005 – Parpola, Asko. The Nâsatyas, the chariot and Proto-Aryan religion / Asko Parpola // Journal of Indological Studies. – 2005. – No. 16–17. – P. 1–63.

Pokorny 1959 – Pokorny, J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch / J. Pokorny. – Bern – München: Francke, 1959. – Bd. 1. – 1183 s.

Rhetores graeci 1834 – Rhetores graeci ex codicibus florentinis mediolanensibus monacensibus neapolitanis parisiensibus romanis venetis taurinensibus et vindobonensibus emendatiores et auctiores edidit suis aliorumque annotationibus instruxit indices locupletissimos adiecit Christianus Walz / Christianus Walz (ed.). – Stuttgartiae; Tubingae: J. G. Cottae; Londini: Black, Young, Young; Lutetiae : Firmin Didot, 1834. – Vol. VII. – Pars II. – P. 697–1354.

Sanko 2011 – Sanko, Siarhey. Belarusian Ethnogonic Legend in the Context of Vedic Twin Mythology // India and Kazakhstan: Silk Road synergy continues / editors, P. L. Dash, Laura Yerekesheva, Neeru Misra. – New Delhi: Academic Excellence, 2011. – P. 89–102.

Siegelová 1971 – Siegelová, J. Appu-Märchen und Ḫedammu-Mythus / J. Siegelová // Studien zu den Boğazköy-Texten. – Wiesbaden, 1971. – Nr 14. – S. 1–34.

Šimėnas 1994 – Šimėnas, Valdemaras. Legenda apie Videvutį ir Brutenį (legendos šaltinių klausimu) / Valdemaras Šimėnas // Prūsijos kultūra. – Vilnius, 1994. – P . 18–63.

Voigt 1832 – Voigt, Johannes. Geschichte Preussens / Johannes Voigt. – Königsberg: Im Verlage der Gebrüder Bornträger, 1832. – Bd. 5. Von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des deutschen Ordens. – 728 p.

Watkins 1992 – Watkins, Calvert. Culture History and Historical Linguistics / Calvert Watkins // Oxford International Encyclopedia of Linguistics / W. Bright (ed.). – 1st edn. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1992. – P. 318–322.

Watkins 2004 – Watkins, Calvert. The Third Donkey: Origin Legends and Some Hidden Indo-European Themes / Calvert Watkins // Indo-European Perspectives: Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies / J. H.W. Penney (ed.). – Oxford; New York: Oxford University Press, 2004. – P. 65–80.

West 1882 – Pahlavi Texts / Transl. by E. W. West. – Oxford: The Clarendon Press, 1882. – Part II. The Dādistān-ī-Dīnīk and the epistles of Mānūščīhar. – 484 p.

Zieńkiewicz 1851 – Zieńkiewicz, R. Piosnki gminne ludu Pinskiego. Źbierał i przekładał Romuald Zieńkiewicz / R. Zieńkiewicz. – Kowno: Druk. M. Zymelowicza, 1851. – 424 s.

SIARHEI SANKO

BALLAD PLOT OF «THE WIDOW, HER DAUGHTER AND SONS-SAILORS» AND INDO-EUROPEAN «ROYAL NARRATIVE»

Summary

We study a representative body of the Belarusian ballad texts with a plot of «The widow, her daughter and sons-sailors». Analysis of the areal distribution of key narratemes allowed us to determine the basic diaglossic areas (associated with differences in the level of the language of folklore, not the dialect of a performer), which, in turn, has given a new way to raise the question of the genesis of ballads with this plot and probable routes of their migration from some initial region. A shift of attention from the theme of the accomplished or prevented incest to the theme of the multiple miraculous birth, the subsequent removal of infants and return them back gave a possibility to consider the ballad alongside the Hittite story of the children of the Queen of Neša and many ancient legends about the birth by an unmarried woman (a widow, a young girl) twins one of which (or both) is destined to become a legendary king-founder. In turn, the plot reconstructed on the basis of the Belarusian data has helped to clarify the meaning and origin of the Old-Prussian legend about Widewuto and Bruteno, founders of the legal and religious traditions of the Prussians.

We discuss a number of theoretical issues on the relationship of myth and folklore in a framework of a system-dynamic approach to the semiology of culture and the possibilities and limits of use of folklore data for comparative studies of myth and religion for the reconstruction of the repertoire of key mythological themes.

Паступіў у рэдакцыю 17.05.2013; siarhey.sanko@gmail.com

УДК 398.3

УЛАДЗІМІР ЛОБАЧ

ФЕНОМЕН ВАЙНЫ Ў МІФАПАЭТЫЧНАЙ КАРЦІНЕ СВЕТУ БЕЛАРУСАЎ*

Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт

Вайна як надзвычай адметная і своеасаблівая форма грамадскага быцця спадарожнічае ўсёй гісторыі чалавецтва. Пры выразнай антыноміі «мір – вайна», дзе апошняя ва ўніверсаліях чалавечай культуры трактуецца выключна адмоўна, нават беглы гістарычны экскурс дазваляе выявіць багата выключэнняў з гэтага правіла. Знакамітае і, здавалася б, абсалютна слушнае выслоўе Цыцэрона «я аддаў бы перавагу самаму несправядліваму міру перад самай справяд-

*Артыкул падрыхтаваны ў межах выканання праекта БРФФД № Г13Р-005 «Арэальная структура беларуска-рускага лінгвакультурнага памежжа: мова і фальклор».

лівай вайной» з мноствам адпаведных паралеляў у народнай культуры (бел.: «*Лепей дома хлеб аўсяны, як на вайне пытляваны*», рус.: «*Худой мир лучше доброй брани*») губляе сваю актуальнасць, калі размова заходзіць пра «нацыянальна-вызваленчую» ці «айчынную» вайну, якая вядзецца супраць «агрэсара» і за вышэйшы ідэал чалавечага існавання – свабоду.

Абсалютна зразумелым з'яўляецца той факт, што ацэначная інтэрпрэтацыя вайны знаходзіцца ў сферы ідэалогіі, якая прадуцыруецца сацыяльнымі элітамі, але прызначана для спажывання ўсім грамадствам. Таму і статус вайны ў калектыўнай свядомасці можа змяняцца. Як адзначае А. Караяні, «для класіфікацыі ўзброеных канфліктаў сутнасна важным крытэрыем псіхалагічнай уключанасці народа ва ўзброенае супрацьстаянне, у адпаведнасці з якім адна і тая ж ваенная падзея ацэньваецца па-рознаму канфліктуючымі бакамі. Гэты крытэрый можа штучна змяняцца, у выніку чаго ў свядомасці людзей ваенная падзея можа атрымліваць іншую ацэнку. Так, Першая сусветная вайна ўспрымалася ўдзельнікамі-расіянамі як Вялікая Айчынная, а ў выніку адпаведнай псіхалагічнай апрацоўкі насельніцтва, якая прывяла да таго, што «наша» вайнаператварылася ў «іхную» вайну, стала ўспрымацца як імперыялістычная, захопніцкая. Аналагічныя метамарфозы адбыліся ва ўспрыняцці і азначэнні войн Чынгісхана з боку мангольскіх грамадзян, Войн Цімура з боку ўзбекаў» [Караяни].

Падобныя метамарфозы мы знаходзім і ў беларускай гістарыяграфіі. У савецкі час, калі прыярытэтным з'яўляўся тэзіс пра генетычнае і гісторыка-культурнае адзінства беларусаў, рускіх і ўкраінцаў, абумоўленае т. зв. старажытнарускай народнасцю, вайна 1654–1667 гг. у падручніках па гісторыі трактавалася як «*война с Речью Посполитой за воссоединение Украины и Белоруссии с Русским государством*» [История 1954, 156]. Паказальна ў дадзеным выпадку тое, што не вытрымліваецца нават класічная формула азначэння канкрэтнай вайны (вайна *кагосьці* з *кімсьці*, дзе першая пазіцыя заўсёды маркіруе ініцыятара баявых дзеянняў, г. зн. агрэсара). Вайна тут выступае як прычына самой сябе, але пераследуе «высакародныя» з гледзішча тагачаснай ідэалогіі мэты. Атрыманне Беларуссю дзяржаўнай незалежнасці і суверэнітэту здымае гэтую няпэўнасць у ацэнках вайны. Агрэсар, што распачаў несправядлівую вайну, і пацярпелы бок, што, натуральна, вёў вайну абарончую, а г.зн. справядлівую, называюцца абсалютна канкрэтна: «*Вайна Расіі з Рэччу Паспалітай 1654–1667, феадальная захопніцкая вайна рускага самадзяржаўя за землі Смаленшчыны, Беларусі, Украіны, Літвы, Польшчы і польскі трон*» [Ткачоў 1994,189].

Пакідаючы ў баку прыватныя выпадкі і іх ідэалагічныя метамарфозы, звернем увагу на тое, што вайна не толькі ёсць адвечным спадарожнікам глабальнай гісторыі, але з'яўляецца і пастаянным аб'ектам інтэлектуальнага спасціжэння. Паказальны той факт, што гісторыя як самастойная галіна гуманітарных ведаў пачынае сваё станаўленне як гісторыя войнаў. Герадот значную ўвагу надае грэка-персідскім войнам, а Фукідзід становіцца вядомым дзякуючы сваёй

«Гісторыі Пелапанэскай вайны». Але даўно стала зразумелым, што метадалагічнага інструментарыя ўласна гісторыі не дастаткова, каб спасцігнуць прыроду і сутнасць вайны – адной з найбольш складаных сацыяльных з'яў. «Вайна шматмерная, шматаблічная, зменлівая ў сваёй сэнсавай вызначанасці. Яна як хамелеон маскіруецца пад іншыя сацыяльныя феномены, губляецца ў іх фарбах і формах, паварочваецца да чалавека адным са сваіх шматлікіх бакоў у залежнасці ад таго, якую цікавасць ён праяўляе да яе: ці ён удзельнік яе падзей, ці халодны даследчык, імкнецца ён скараціць яе век ці забяспечыць яе несмяротнасць» [Караяни]. Гэтая неаднароднасць вайны ў адносінах да чалавека ці чалавека ў адносінах да вайны адлюстравана ў беларускіх прыказках: «*Каму вайна – каму войначка, каму пятля – каму воўначка*» [Прыказкі 1976, 501].

Невыпадкова, што вайна становіцца прадметам даследавання не толькі гісторыкаў, нават спецыялізаваных (ваенная гісторыя), але філосафаў, культуролагаў, сацыёлагаў і псіхолагаў. У апошнія дзесяцігоддзі надзвычай актуальнай стала праблема «чалавека і вайны», якая доўгі час ігнаравалася афіцыйнай гісторыяй. «Вайна, як правіла, апісваецца афіцыйнымі гісторыкамі як серыя эпізодаў, упарадкаваных у часе падзей. Гістарычная навука была сканцэнтравана на вывучэнні ваенных, ваенна-палітычных і ваенна-эканамічных аспектаў і характарызавалася «падзейным» падыходам, у рамках якога асвятляліся ход баявых дзеянняў, буйныя бітвы, гераіка вайны. Вывучэнне ж чалавечага складніка на вайне адносіцца да той вобласці ваенна-гістарычнай праблематыкі, якая адносна нядаўна стала прадметам вывучэння прафесійных гісторыкаў і вылучана ў асобныя раздзелы гістарычнай навукі – гістарычную антрапалогію і гісторыю штодзённасці» [Лабачэўская 2010, 39].

Заўважым, што прадметнае поле ваенна-гістарычнай антрапалогіі шмат у чым перасякаецца з праблематыкай і актуаліямі цэлага шэрагу нарадазнаўчых дысцыплін: этнаграфіі, этналогіі (культурнай антрапалогіі), этналінгвістыкі і фалькларыстыкі. У прыватнасці, А. Сяняўская сярод праблемных задач ваенна-гістарычнай антрапалогіі называе і тыя, што з'яўляюцца рэлевантнымі і для нарадазнаўства ў цэлым: аналіз каштоўнасцей, уяўленняў, вераванняў, традыцый і звычаяў усіх сацыяльных катэгорый у кантэксце выспявання вайны, яе ходу, завяршэння і наступстваў; вывучэнне эвалюцыі паняццяў «свой – чужы» і фарміраванне вобразу ворага ў розных узброеных канфліктах…» [Сенявская 2002, 14]. Разам з тым неабходна канстатаваць, што падобная пастаноўка праблематыкі апелюе, хутчэй, да канкрэтных ваенных канфліктаў, а не да фенаменалогіі вайны ў сістэме этнічнай культуры. Гэтая супярэчнасць становіцца вельмі заўважнай, калі звярнуць увагу на даследаванні вайны (у розных яе аспектах) у беларускім нарадазнаўстве. Практычна ўсе нешматлікія штудыі прысвечаны тым ці іншым праявам у народнай культуры менавіта апошняй вайны. У савецкі час прыярытэтнай была партызанская праблематыка з адпаведным ідэалагічным акцэнтам. З гісторыка-этнаграфічных прац заслугоўваюць увагі кнігі і артыкулы А. Залескага аб патрыятычнай барацьбе савецкага (sic!) народа і яго жыцці ва ўмовах нямецка-фашысцкай акупацыі: «Быт беларускіх сялян у партызан-

скім краі (1960), «У партызанскіх краях і зонах» (1962), «У тыле ворага» (1969), «Гераічны подзвіг мільёнаў у тыле ворага» (1970) і інш. [Беларусы 1999, 285]. З сучасных даследаванняў, праведзеных на сутыку ваенна-гістарычнай антрапалогіі, этнаграфіі і гісторыі штодзённасці, можна вылучыць бадай толькі працу В. Лабачэўскай, прысвечаную рытуальным механізмам калектыўнага рэагавання на экстрэмальную сітуацыю вайны [Лабачэўская 2010].

Уласна феномен вайны ва ўсёй варыятыўнасці яго рэпрэзентацыі ў традыцыйнай культуры беларусаў (ад «ваенных» сцэнарыяў абрадавых практык і сімволікі вайны ў разнастайных жанрах фальклору да адпаведных пластоў калектыўнай памяці і гісторыі, аб'ектываваных рознымі элементамі культурнага ландшафту, і маральна-этычных характарыстык вайны) дагэтуль уяўляе з сябе terra incognita для айчыннага народазнаўства. Сведчаннем гэтаму з'яўляецца адсутнасць артыкула «вайна» ў профільных выданнях энцыклапедычнага характару: «Беларускі фальклор» (2005) і «Міфалогія беларусаў» (2011). Гэта тым больш парадаксальна, калі ўлічыць, што ні адно стагоддзе беларускай этнічнай гісторыі (прынамсі, пісьмовага перыяду X–XX стст.) не абыходзілася без ваенных дзеянняў, а сам канцэпт вайны надзвычай шырока і разнастайна прадстаўлены ў розных сегментах традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў.

Для таго, каб выявіць і ахарактарызаваць усе ўзроўні прачытання феномена вайны ў традыцыйнай духоўнай культуры, неабходна вызначыць сутнасныя характарыстыкі гэтай складанай сацыяльнай з'явы, бо менавіта яны і становяцца ў міфапаэтычнай карціне свету грунтам сімвалізацыі і метафарычнай інтэрпрэтацыі. Карл фон Клаўзевіц, адзін з класікаў ваеннай гісторыі, даў сціслае, але вельмі трапнае і сутнаснае вызначэнне вайны: «Вайна – гэта гвалтоўны акт, які мае мэтай прымусіць праціўніка выканаць нашу волю», пры гэтым фізічны гвалт выкарыстоўваецца як сродак дасягнення пастаўленай мэты і ўласна мэтай вайны не з'яўляецца [Клаузевиц 1934,1]. Аднак неабходна адзначыць, што гісторыя чалавецтва мае даволі прыкладаў ваенных дзеянняў, якія вяліся з мэтай поўнага вынішчэння пэўных груп насельніцтва па расавых, этнічных, нацыянальных ці рэлігійных прыкметах, што атрымала азначэнне «генацыд» і ў 1948 г. кваліфікавана ААН як міжнароднае злачынства. Пры гэтым, як адзначыў К. Клаўзэвіц, развіццё чалавечай культуры і цывілізацыі ніяк не стрымлівае і не абмяжоўвае фізічны гвалт і вынішчэнне, уласцівыя вайне: «Вынаходніцтва пораху і паступовае ўдасканальванне агнястрэльнай зброі ў дастатковай ступені сведчаць аб тым, што і фактычны рост культуры ніяк не паралізуе і не адмаўляе заключанага ў самім паняцці вайны імкнення да знішчэння праціўніка. Такім чынам, мы паўторым сваё палажэнне: вайна з'яўляецца актам гвалту і яму няма межаў» [Клаузевиц 1934, 3].

У любым выпадку, ідэі «гвалту» (прымусу, падпарадкавання) і «знішчэння» (смерці, беспарадку, разбурэння) з'яўляюцца найбольш транспарэнтнымі і функцыянальнымі ў адлюстраванні вайны і яе сімвалічнай інтэрпрэтацыі міфапаэтычнай карціны свету. Акрамя таго, сутнасна важнымі для ўсведамлення і фіксацыі ваенных падзей у калектыўнай памяці традыцыйнай супольнасці

з'яўляюцца такія абавязковыя чыннікі вайны, як «свае – чужыя», тэатр баявых дзеянняў («свая – чужая» зямля) і яе вынік, абагульнена пазначаны «перамогай» ці «паражэннем». Асобнае месца займае ідэалагема «героя», якая ў эпічных творах можа мець рэальны з гледзішча міфапаэтычнай свядомасці правобраз, а ў вясельных песнях пазначаць статус і ролі маладога ў абрадавым сцэнарыі. Указаныя «ядравыя кропкі» сэнсаспараджэння вайны выяўляюць варыятыўнасць пры спецыфічных канфігурацыях іх прачытання ў розных жанрах фальклору (легендах, тапанімічных паданнях, абрадавых песнях каляндарнага і сямейнага цыклаў), што абумоўлена заканамернасцямі і прагматыкай функцыянавання кожнага з іх. Іншымі словамі, «вайна» вясельнага фальклору абсалютна не тоесная «вайне» жніўных песень ці гістарычных паданняў, бо ў кожным асобна ўзятым выпадку яна сімвалізуе, характарызуе ці тлумачыць розныя падзеі і дзеянні.

Вобраз і сімволіка вайны ў абрадавым беларускім фальклоры

Вайна як надзвычайны спосаб дзеяння ці экстрэмальная, пераломная сітуацыя фігуруе практычна ва ўсіх відах каляндарна-абрадавых песень: калядных, валачобных, веснавых, купальскіх і жніўных. У большасці выпадкаў «вайна» (выправа ці вяртанне / невяртанне з яе) прачытваецца ў кантэксце шлюбнай сімволікі, калі герой выпраўляецца на вайну, дзе здабывае сабе жонку:

Там пан з вайны едзець,
Чатырох каней вядзець,
Пятую кабылачку –
З-пад зары дзяўчыначку
[Веснавыя 1979, 467].

Уяўная супярэчнасць вайны і шлюбу здымаецца пры аналізе сімвалічнага палатна вясельнага сцэнарыя і супастаўленні яго з вузлавой семантыкай уласна вайны, акрэсленай вышэй. У абодвух выпадках гаворыцца пра падзею надзвычайную, пераходную, калі існы парадак праз татальную дэструкцыю (смерць) замяняецца новым парадкам. І калі любая рэальная вайна нясе людзям гэткую ж рэальную смерць, то ў рамках рытуальнага афармлення шлюбу смерць прысутнічае на сімвалічным узроўні. «Шлюб, займаючы прамежкавы стан паміж нараджэннем і смерцю, сімвалізаваў паўтор двух асноўных жыццёвых пачаткаў адначасова: сыходу (смерці) і прыходу (нараджэння). «Век» чалавека падзяляўся як бы на два асобныя жыцці са сваім асобным летазлічэннем: да вяселля селянін лічыў гады ад свайго нараджэння, а потым ад часоў вяселля. У гэтым сэнсе шлюбную абрадавасць можна падзяліць на дзве часткі: сімвалічнае паміранне жаніха і нявесты ў сваім моладзевым статусе і нараджэнне якасна новых людзей – мужа і жонкі» [Лобач 2011, 530].

Другой сутнаснай звязкай, якая абумоўлівае метафарычнае суаднясенне вайны і вяселля, з'яўляецца абавязковая актуалізацыя катэгорый «сваё»

і «чужое», перадусім у сацыяльным вымярэнні. І як не бывае вайны без праціўніка, так не бывае вяселля без дзвюх шлюбных партый. На думку А. Байбурына, «найперш трэба адзначыць устойлівы падзел выканаўцаў на дзве групы. У агульным выглядзе такі падзел адпавядае «двухсветнасці» рытуала, супрацьпастаўленню «свайго» і «чужога». Калі ў абыдзённым жыцці дамінуе камунікацыя паміж «сваімі», то ў рытуале – паміж «сваімі» і «чужымі» [Байбурин 1993, 195].

На фальклорным узроўні катэгарызацыя «чужога» можа мець абсалютны характар, калі партыя нявесты атаясамліваецца не проста з «чужынцамі», але канкрэтна з туркамі – канцэнтраваным увасабленнем «чужога» паводле антрапалагічнай, моўнай, рэлігійнай ідэнтыфікацыі.

– Мой сыночак-сакалочак,
Да куды ж ты да й паедзеш?
– Я й паеду ў турэцкую зямлю,
У турэцкую зямлю з туркам ваяваці,
З туркам ваяваці, турэчынку браці
[Валачобныя 1980, 400].

Як бачна з прыведзенай цытаты, усталяванне кантакта паміж дзвюма партыямі («праціўнікамі») заўсёды бывае ініцыяваным з аднаго боку, дзеля чаго «дружына» (вайсковая адзінка ці вясельная партыя жаніха) выпраўляецца ў паход, што ў любым выпадку (рэальным ці сімвалічным) усведамляецца як «далёкі» і «небяспечны». Выправа ў «чужую старану» для міфапаэтычнай свядомасці тоесная падарожжу ў тагасвет, што выразна бачна не толькі ва ўстойлівых фальклорных метафарах, але і ў настаўленні маці, якое даецца сыну перад выправай па маладую: «*А ты, сынку, маё дзіцятко, будзь каждаму пакорны, не разгняві нікого, а думай сабе аб гэтом, што ты роўно як на той свет ідзеш і мусіш каждаго прасіць, каб табе твае грахі даравалі*» [Федароўскі 1991, 39].

Падкрэсленая аддаленасць, тагасветнасць старонкі, куды выпраўляецца малады са сваёй *дружынай*, ёсць рэалізацыяй эпічнай мадэлі падарожжа, калі дасягненне мэты і, адпаведна, здабыццё «славы» героем магчымыя толькі ў іншасвеце. У сваю чаргу і пераможаны праціўнік (*турак*), і вайсковая здабыча (*турэчынка*), абсалютна экзатычныя ў будзённым жыцці, на ўзроўні фальклорнай сімволікі азначаюць значнасць і знакавасць «перамогі», атрыманай партыяй жаніха. Заўважым, што ў беларускіх гістарычных паданнях менавіта туркі (татары) фігуруюць як надзвычай жорсткія і ваяўнічыя ворагі («*Глуміліся туркі над нашымі людзьмі*» [Легенды 2005, 241]), што робіць перамогу над імі асабліва каштоўнай нават у метафарычным плане.

Заканамерным з'яўляецца і «ваенны» характар дзеянняў у вясельнай выправе. «Дружына жаніха дзейнічае паводле схемы набегу. Невыпадкова ў вясельных тэкстах шырока прадстаўлена метафорыка вайны, палявання, рабаўніцтва…» [Байбурин 1993, 195]. У беларускім абрадавым фальклоры (як каляндарным, так і ўласна вясельным) здабыча нявесты апісваецца як штурм і захоп горада (двара), дзе цэльнасць і непарушнасць агароджанай прасторы сімвалізуе дзявоцкі стан і цноту маладой. Паказальна, што ў валачобнай песні горад, які

здабывае *паніч*, ахарактарызаваны прыметнікам «новы», што акцэнтуе ідэю чысціні, непарушнасці, цэльнасці.

А на тым Дунаі карабель плыве,
А ў тым караблі прыгожы панічык
Пад'язджае пад новы горад,
Выклікае пана турчаніна.
Турчанін да не выходзіць,
Ён сваіх слугаў да высылае.
– Я тваіх слугаў не прымаю,
Я твой горад да парубаю.
Пан яму дае шырокае поле,
Шырокае поле з вішнямі, садамі.
– Я таго поля і саду не прымаю,
Я твой горад да парубаю.
Пан яму дае прыгожу дзяўчыну,
Прыгожу дзяўчыну з русымі касамі.
Паніч з карабля да падхваціўся
Да таму пану ў ногі пакланіўся:
– Цяпер, пане, годзе ваяваці,
Годзе ваяваці, буду цесцем званні
[Валачобныя 1980, 399].

У вясельным фальклоры «вайсковая» сітуацыя перамогі і падпарадкавання праціўніка сваёй волі апісваецца менавіта як штурм і разбурэнне дагэтуль непарушнай агароджы, умацавання:

Пад'язджаючы пад сяло,
Зайграй, дудачка, весяло.
Умныя рабяты-баяры,
Бярыце ружжы-грамады,
Пушчайце стралу па сялу,
Прабівайце сцяну,
Бярыце Мар'ечку маладу
[Вяселле 1980, 504].

Звяртае на сябе ўвагу маральна-этычная ацэнка «вайны-вяселля», калі ініцыятар «баявых дзеянняў» не толькі не падлягае асуджэнню, як гэта ёсць у выпадку рэальнай вайны, дзе агрэсар, захопнік заўжды трактуецца выключна негатыўна, але «ваюе» з Божай дапамогай. Апеляцыя да Бога ўказвае на справядлівы і ў пэўнай ступені сакральны характар «вайны-вяселля», што абсалютна заканамерна, калі браць пад улік рытуальны характар усяго дзейства:

Не бядуй, мая мамачка,
Да не адзін я ваюю,
Усё войска ваюе.
Сівы конь пада мною,
Уся дружына са мною;
Да, як рой, высыпае,
Да, як мак, зацвітае,
Як чырвоная рожа.

Памажы яму, Божа,
Цесцеў двор зваяваці,
Сабе Марыльку ўзяці
[Вяселле 1980, 448].

Галоўная мэта любой вайны, як гэта вызначыў К. Клаўзэвіц (падпарадкаваць, прымусіць праціўніка выконваць сваю волю), аказваецца рэлевантнай і для вясельнага сцэнарыя, бо і паспяховы штурм горада, і вынік вяселля з боку актыўнага («атакуючага») мужчынскага пачатку пазначаецца ідэнтычнай працэдурай авалодання: *узяць горад* і *узяць жонку*. Падпарадкаваны статус маладой у сям'і мужа па сутнасці роўны статусу «паланянкі-служачкі», здабытай на вайне:

Узялі сыночка,
Узялі на вайну
У чужую старану.
А за ім матулька,
А за ім родная
З жалю прамаўляе:
– Долечка ж ты мая,
Долечка горкая.
Ой, я няшчасная.
– Ты не плач, мамачка,
Ты не плач, родная, –
Я з вайны вярнуся.
Я з вайны прывязу
Ды табе служачку,
А сабе жоначку
[Веснавыя 1979, 463].

Трэба адзначыць, што метафарычнае суаднясенне вайны і вяселля вынікае не толькі з сімвалічнай тоеснасці абодвух сцэнарыяў (дзве апазіцыйныя партыі, выправа з мэтай авалодання рэзідэнцыяй праціўніка і дзеянні, скіраваныя на яго безумоўнае падпарадкаванне). Размова ідзе пра гістарычныя паралелі і прататыпы, прынамсі ранняга сярэдневякоўя, калі сцэнар «узяць горад» – «узяць жонку» быў абсалютна рэальным. Для беларускай гісторыі найбольш вядомым выпадкам «вайны-вяселля» з'яўляецца захоп Полацка Уладзімірам Усяславічам, у выніку чаго полацкі князь Рагвалод і яго сыны былі забітыя, а князёўна Рагнеда сілаю ўзятая ў жонкі: «*И приде Володимер на Полотеск, и уби Рогъволода и сына его два, и два, и дъчерь его поя жене*» [Старажытная 1990, 29]. Заўважым, што прыведзены прыклад не быў нечым выключным у азначаны перыяд. Вайна ў раннефеадальную эпоху радыкальна адрознівалася ад франтальных баявых дзеянняў новага і найноўшага часу, а насіла характар адрасных рэйдаў князя і дружыны (параўнай аналагічную вясельную тэрміналогію, дзе *князь* – малады, а *дружына*, *баяры* – яго партыя, *поезд*). У лясной зоне з маладворнымі і дысперсна лакалізаванымі вясковымі паселішчамі асноўным аб'ектам нападу з'яўляўся горад, які даваў пераможцам не толькі матэрыяльныя каштоўнасці, але і «жывы тавар» – дзяцей і жанчын. Апошнія нярэдка станавіліся наложніцамі – паднявольнымі жонкамі, чые ўзаемаадносіны з мужчынам не рэгуляваліся шлюбам.

Менавіта ў такі «палон» захапілі кіеўскія князі ў 1067 г., калі ўзялі Менеск: «*Ярославичи же трие, – Изяслав, Святослав, Всеволод, – совокупивши вои, идоша на Всеслава, зиме суще велице. И придоша к Меньску, и меняне затворишася в граде. Си же братья взяша Менеск, и исекоша муже, а жены и дети вдаша на щиты*» [Старажытная 1990, 37].

Супастаўленне гістарычных рэалій і вясельнай тэрміналогіі дазваляе меркаваць, што першасны тэрміналагічны пласт сімвалічных азначэнняў жаніха і яго партыі склаўся менавіта ў перыяд X–XIII стст., калі лексемы «князь», «дружына», «баяры» мелі рэальнае сацыяльнае напаўненне. Пры гэтым паказальна, што ў XI–XII стст. дружына падзяляецца на «баяраў» і ўласна «дружыннікаў», а ўжо ў другой палове XIII – XIV ст. перастае існаваць як вайсковая адзінка [Ласкавы 1996, 290]. У пазнейшую эпоху, суаднесеную па дзяржаўна-палітычнай шкале з Вялікім Княствам Літоўскім і Рэччу Паспалітай, вясельны фальклор увабірае ў сябе актуальную «ваенна-служылую» лексіку для пазначэння маладога і яго дружыны: «каралевіч», «жаўнеры», «кавалеры», «казакі» – «*Не вялікая Івана дружына: / Семсот жаўнераў, апроч кавалераў, ля яго*» [Вяселле 1980, 434].

Апрача «ваеннай» тэматыкі ў вясельным фальклоры прадстаўлены і матыў палявання, у выніку якога паляўнічы (малады) і здабывае сваю нарачоную.

– Куды, сыночак, паедзеш?
– Паеду, бацюшка, поле паляваць,
Паляўшы поле, куню сачыць.
Прысачу куньку к дзераўцу,
Звязу Марфачку з церама
[Вяселле 1980, 332].

Існуе спакуса ахарактарызаваць матыў палявання як больш архаічны, у параўнанні з матывам «вайны», на якую выпраўляецца князь і дружына. Але ўжо на глыбінным этымалагічным узроўні лексемы «воін» і «паляўнічы» выяўляюць практычна поўную тоеснасць, у аснове якой ляжаць тыпалагічна падобныя дзеянні: узброеная выправа за здабычай. У прыватнасці, ст.-слав. *воинъ* этымалагічна роднаснае літ. *veju, vyti* «здаганяць, пераследаваць», ст.-інд. *veti* «пераследуе, імкнецца да», авест. *vayeiti* «гоніць, пераследуе», лац. *venor, -ări* «паляваць» [Фасмер 1986, 334–335].

Аналіз тэкстаў паказвае, што ў абрадавай паэзіі вяселля абодва матывы – вайны і палявання – узніклі прыблізна адначасова. У прыватнасці, ва ўсіх песнях, дзе малады выпраўляецца на паляванне, яго абавязковым атрыбутам з’яўляецца конь. У праекцыі на гістарычныя і этнакультурныя рэаліі падобная дэталь азначае толькі адно – размова вядзецца пра конны спосаб палявання, які практыкавалі толькі сацыяльныя эліты (князь і дружына), але ні ў якім разе не сяляне. Таксама звяртае на сябе ўвагу тая акалічнасць, што сімвалічным азначэннем маладой надзвычай часта выступае *куна* (куніца). Але менавіта скурка куніцы ў XI–XIII стст. з’яўлялася ўніверсальным плацёжным сродкам на ўсходнеславянскіх землях, фігуральна азначала грошы і багацце ўвогуле. «Слова *куны*,

якое яшчэ ў XI ст. выкарыстоўвалі для абазначэння грошай увогуле, у канцы XII ст. выцясняе канкурэнтнае яму ў гэтых адносінах слова «скот», у XIII–XIV стст. яно выкарыстоўваецца побач з паняццямі «срэбра» і толькі потым замяняецца словам «грошы» [Рябцевич 1977, 86]. У кантэксце нашай праблематыкі яшчэ больш важным з'яўляецца тое, што *куна* – гэта плата нявестысялянкі, якая выходзіла замуж у чужую воласць. Пры гэтым назва спагнання была надзвычай устойлівай на Беларусі і захоўвалася ажно да XVII ст., пра што сведчыць «Рэвізорская ўстава» караля Яна Сабескага, накіраваная жыхарам Бабруйшчыны ў 1682 г.: «*Куницы от веселья с каждой невесты, которая в чужую волость из своей волости уходит, мает быть давано по грошей дванадцать*» [Рябцевич 1977, 87].

Такім чынам, на мове фальклору *ўпаляваць куну* азначае не толькі атрыманне маладым важкай часткі сваёй долі, якая ў традыцыйным грамадстве разглядалася трыадзінай («*А дай жа, Божа, гэтаму дзіцяці тры шчаслівыя долі: І збажавую, і грашавую, і тую вясельную*» [Радзіны 1998, 207], але і сацыяльную санкцыю на правядзенне вяселля (заключэнне шлюбу).

У рамках вясельнага рытуалу (асабліва на пачатковых яго этапах, калі прынцыпова важнай з'яўляецца дамова на заключэнне шлюбу) актыўна выкарыстоўваецца і «мова гандлю». Але пры гэтым «гандлёвыя матывы» маюць паралелі і ваенна-паляўнічага плану:

Перапёлка-ластаўка,
Не лятай па дуброве,
Не садзісь на дубочку.
Па дуброве стральцы ходзяць,
Застраліць цябе хочуць.
А красная дзевачка,
Не хадзі па рыначку,
Не садзісь на лавачку.
Па рыначку купцы ходзяць,
Таргаваць цябе хочуць
[Вяселле 1980, 68].

Пры відавочнай адрознасці «торгу» ад «вайны», дзе ў першым выпадку вядзецца пра куплю, а ў другім – пра заваяванне, падпарадкаванне, вынік абодвух аперацый ідэнтычны – дасягненне дамовы паміж апазіцыйнымі партыямі, якая робіць законным новы стан рэчаў: пераход маладой пад юрысдыкцыю мужа і яго рода.

Па-другое, і «купцы», і «баяры» на чале з «князем» у вясельным фальклоры рэпрэзентуюць адну і тую ж катэгорыю *гасцей* у першасным значэнні гэтага слова, дзе сутнасным становіцца «іншаземнае» (тагасветнае) паходжанне прышлых людзей. Так, ст.-руск. *гость* 'госць, чужаземец, прыезджы купец', роднаснае гоцк. gasts, нем. Gast 'госць', лац. hostis 'чужаземец, вораг' [Фасмер 1986, 447–448].

І яшчэ адна сутнасная заўвага адносна актыўнага выкарыстання ваеннагандлёвай лексікі ў рамках вясельнага рытуалу. Паколькі выправа маладога і яго партыі па нявесту ў міфапаэтычнай свядомасці тоеснае далёкаму і небяс-

печнаму падарожжу ў *дальнюю старану*, то для прадстаўніка традыцыйнай супольнасці, якая вылучаецца надзвычай нізкай мабільнасцю, выбар рэальных прататыпаў такой выправы быў моцна абмежаваны. Па сутнасці, вайна і гандаль выступаюць адзінымі матывамі, якія змушалі чалавека пакінуць *свой* свет і выправіцца на чужыну. Калі ж гаварыць пра часы сярэднявечча, то варта канстатаваць, што ваенная і гандлёвая кампаненты былі непарыўна звязаныя паміж сабой, асабліва ў працэсе гандлю з далёкімі, чужымі землямі. Яскравым прыкладам з'яўляюцца дружыны варагаў (вікінгаў) VIII–XI стст., што былі вядомыя практычна ва ўсёй Еўропе не толькі як ваенна-служылыя, але і гандлёвыя карпарацыі.

Параўнанне абрадавага фальклору (уласна вясельнага і каляндарнага ў той частцы, дзе прысутнічае шлюбная тэматыка) з песнямі баладнага тыпу, у якіх герой выпраўляецца на сапраўдную вайну, дазваляе зрабіць шэраг прынцыповых высноў. Аналіз тэкстаў, іх вобразнасці і сімволікі паказвае, што «слоўнікі» вайны і вяселля знаходзяцца ў актыўным працэсе ўзаемаперакладу, калі базавыя катэгорыі (смерць, шлюб), а таксама ідэнтычныя элементы персанажнага, акцыянальнага і ландшафтнага кодаў прачытваюцца ў супрацьлеглых значэннях. Як у выпадку *вайны-вяселля*, так і ў выпадку сапраўднай вайны фальклорны персанаж выпраўляецца ў *чужую старану*, выразна супрацьпастаўленую *свайму* свету.

Паедзець каралевіч
Да на Русь ваяваць,
Да на Русь ваяваць,
У пушчу паляваць…
(вяселле) [Вяселле 1980, 283].

Я паеду да на Русь, на вайну.
Там на Русі ўсё чужая старана,
Толькі неба да сырая зямля.
Я заплачу, пры абозе ідучы,
Бацьку, матку спамінаючы,
Сваю долю праклінаючы.
(рэкруцкая песня) [Сацыяльна 1987, 51].

Аднак, нягледзячы на падабенства ці поўную тоеснаць мэты той і другой выправы, іх маршруты, вынікі і наступствы радыкальна адрозніваюцца. Вясельнае падарожжа *князя* і ягонай *дружыны* мяркуе не толькі шлях на чужыну, але і абавязковае вяртанне дадому, што, па сутнасці, азначае *перамогу*, эквівалентам якой з'яўляецца маладая, падпарадкаваная волі мужа і яго радзіны ад моманту шлюбу. *Смерць* фігуруе ў абрадавым кантэксце вяселля толькі як сімвалічная пазнака скасавання папярэдняга (юнацкага, дзявоцкага) і набыцця новага (муж, жонка) сацыяльнага статусу, а таксама ўказвае на страту, панесеную родам нявесты. Адсюль зусім невыпадкова, што танальнасць і вобразнасць песень, якія суправаджаюць ад'езд маладой з бацькоўскай хаты, нагадваюць галашэнні. «*Паўсюдна на Беларусі маладая і яе маці ў час развітання плачуць, а на паўночным усходзе Віцебскай вобласці – Гарадоцкі, Шумілінскі, усход Полацкага, Лёзненскі, поўнач Верхнядзвінскага і ў некаторых населеных пунктах Лепельскага, Крупскага, Барысаўскага раёнаў – яны галосяць*» [Вяселле 1986, 12]. На думку А. Байбурына і Г. Левінтона, «у сінхронным бытаванні вясельнае галашэнне, прасякнутае матыўнымі і лексічнымі цытатамі з пахавальных галашэн-

няў, несумненна, выконвае менавіта цытатную функцыю, актуалізуючы сувязь з пахаваннем, эксплікаваўшы пахавальны код у вяселлі» [Байбурин, Левинтон 1990, 85]. У шэрагу выпадкаў уражвае практычна поўнае тэкставае супадзенне вясельных і пахавальных галашэнняў:

Куды ж ты, мая мілая дзетачка, сабралася,
Куды ж ты гэта так нарадзілася,
І хто ж цябе там устрэціць?
Няродная мамачка і няродны татачка,
Устрэцяць цябе чужыя людцы
(вяселле) (Вяселле 1986, 416).

Ох, мая дочанька,
Ох, мая родная!
Куды ж цябе адпраўляюць?
Да ў чужую старонаньку,
Да ў чужыя людзі…
(галашэнне) (Пахаванні 1986, 377).

І ў выпадку з вясельным падарожжам, і ў выпадку з вайсковай выправай, асабісты лёс героя вырашаецца ў ідэнтычных локусах міфалагічнай прасторы: на беразе мора ці Дуная (*А на тым Дунаі карабель плыве…*), дзе ўласна і адбываецца змена сацыяльнага і культурнага статусу чалавека. Рытуальная і сімвалічная трансфармацыя маладзёна з’яўляецца вынікам завяршэння яго «гульні» – заканчэння шлюбнага перыяду, у рамках якога мусіць быць вызначаны і абраны шлюбны партнёр [Лобач 2006, 62]. Фінальнай кропкай моладзевай «гульні» выступае ўласна вяселле (*згуляць свадзебку* – заключыць шлюб), але ў ваенным кантэксце яна набывае зусім іншае значэнне:

– Коні мае вараненькія,
Коні мае, коні дарагенькія!
Чаму вы не п’яцё вады на Дунаі?
Чаму не п’яцё – я не разгадаю.
Ёны не п’юць да толькі ўздыхаюць
да на Дунай-рэку паглядаюць:
Як там малайцы гуляюць,
Адзін другога забіваюць,
Як там цякуць рэчкі крывавыя
І ручайкі цякуць слезавыя
[Балады 1978, 804].

Шлюб як абавязковы пункт жыццёвага сцэнарыя афармляецца як у выпадку сімвалічнай, так і рэальнай смерці маладога чалавека. Але ў апошнім выпадку «вяселле» супадае з пахаваннем і замяшчаецца апошнім. Расійскія даследчыкі А. Байбурын і Г. Левінтон, якія аналізавалі ўзаемнае «адлюстраванне» вясельнай і пахавальнай абраднасці, адзначылі наступнае: «Паўната жыццёвага цыклу рытуалаў патрабуе ў выпадку невыканання аднаго абраду, уключэнне яго ў наступны абрад, таму пахаванне не проста ‘цытуе’ вяселле, а ўключае яго як абавязковы кампанент» [Байбурин, Левинтон 1990, 88]. Аднак у выпадку, калі малады чалавек шлюбнага ўзросту гіне на вайне, калектыў (сям’я) не маюць магчымасці рытуальным чынам аформіць ні яго «вяселле» (прыгадаем шырока распаўсюджаны ў пахавальнай абраднасці славян звычай апранаць дашлюбную моладзь у вясельныя строі), ні ўласна пахаванне. Але сваоеасаблівай ментальнай кампенсацыяй гібелі блізкага чалавека на вайне і немагчымасці пахаваць

яго служыла даволі распаўсюджанае ўяўленне пра тое, што душа забітага ідзе адразу ў вырай (да Бога): «*Душы людзей, што загінулі на вайне, бязгрэшнымі ідуць на неба*» [Moszyński 1928, 167]; «*Па вайне заўсёды Бог спушчае драбіну з неба, каб душы ўсіх пабітых ішлі да неба*» [Federowski 1897, 221].

Акт смерці, які адначасова і ёсць «шлюбам», фіксуецца толькі на ментальным узроўні і афармляецца выключна фальклорным чынам. Пры гэтым вестунамі смерці часта выступаюць конь, воран ці сокал – істоты, якія ў міфапаэтычнай свядомасці надзелены выразнымі функцыямі медыятараў паміж светам жывых і памерлых.

– Ах, мой конік вараненькі,
дзе мой сынок маладзенькі:
Ці ты яго ў вайне забіў,
Ці ты яго ў моры ўтапіў?
– Ой, я яго з вайны вывез,
Ой, я яго з мора вынес.
Пастой, маці, не журыся,
Ўжэ твой сынок ажаніўся:
Пабраў жонку-падаляначку –
Ў чыстым полі жоўту ямачку,
Пабраў жонку-валыначку –
Ў чыстым полі магілачку
[Сацыяльна 1987, 174].

Такім чынам, «вайна» ў рытуальнай інтэрпрэтацыі вяселля і як рэальная падзея мае ў сваёй аснове два адрозныя пpасторавыя сцэнарыі рэалізацыі. У першым выпадку выправа маладога на «вайну» адбываецца па «кругавым» маршруце, які абавязкова мяркуе вяртанне дадому і «перамогу» (уласна шлюб). І наадварот: падарожжа на вайну і гібель на ёй – гэта заўсёды «лінейны» маршрут, канчатковай кропкай якога з’яўляецца «шлюб» героя, калі ў якасці «нявесты» («жонкі») выступае сама смерць.

У адрозненне ад вясельнага і каляндарнага фальклору, «вайна» ў ***жніўных песнях*** выяўляе абсалютна іншую матывацыю, прагматыку і сімвалічнае прачытанне. «Жніво-вайна» ніколі не адбываецца ў далёкай і чужой старане, «поле бітвы» можа знаходзіцца адразу за хатай. Па-другое, калі «вайна» як сімвалічнае ўвасабленне шлюбу адбываецца ў жыцці чалавека толькі адзін раз (прынамсі, паводле традыцыйных нормаў), то «бітва» на жытнім полі паўтараецца штогод. Ёсць і гендэрнае адрозненне. Калі ў вяселлі перамагаюць мужчыны, то пераможцамі ў жніве з’яўляюцца жанчыны, жнеі. Адрозніваюцца і мэты: калі ў вясельным фальклоры выразны матыў падпарадкавання, прымусу, то ў жніўных песнях прэвалюе ідэя поўнага вынішчэння «праціўніка»:

А ў нас сёння вайна была:
Усё поле зваявалі..,
Усё жыта пажалі,
Сабе славы даказалі
[Жніўныя песні 1974, 423] .

Толькі на першы погляд жніво ў фальклорным адлюстраванні з'яўляецца простай метафарай бітвы (вайны), якая адбываецца на полі, завяршаецца поўнай «перамогай» жнеек над жытам, у выніку чаго яны здабываюць сабе «славу». На карысць такой аналогіі сведчыць і «Слова аб палку Ігаравым», дзе бітва на Нямізе апісваецца аўтарам як крывавае жніво. «*На Немизе снопы стелютъ головами, молотятъ чепи харалужными, на тоце животъ кладутъ, веютъ душу отъ тела. Немизе кровави брезе не бологомъ бяхуть посеяни – посеяни костьми рускихъ сыновъ*» [Слово 1990, 63].

Аднак аналіз больш шырокага фактычнага кантэксту, звязанага з архаічнай сімволікай індаеўрапейскіх земляробчых культур, дазваляе ўбачыць у «жнівевайне» глыбінны міфалагічны падтэкст. Вайна ў старажытнаеўрапейскіх эпасах заўсёды выступае не прыхамаццю чалавека ці нейкіх сацыяльных груп, але адно як воля багоў. Як адзначыў М. Штэрн, «у старажытных эпапеях вайна аказваецца люстэркавым адбіткам дэміургічнага акта, транспазіцыяй пачатку і канца, калі смерць аказваецца сапраўдным нараджэннем» [Штерн 2012]. Безумоўна, немагчыма, хаця б па жанравых крытэрыях, ставіць у адзін шэраг «Эліяду», «Махабхарату» і беларускія жніўныя песні, але архетып смерці-нараджэння прадстаўлены ў апошніх даволі выразна, дзе *вайна* пераможна завяршаецца татальнай і масавай смерцю *залатых панічоў* (так жыта фігуруе ў загадцы пра серп)[1], якая вядзе да новага вітка жыцця:

Цяпер у нас вайна была,
Ой, мы поле зваявалі,
Паном жыта дажалі.
Табе, пане, дажыначкі,
А нам дайце гарэлачкі –
Тры барылкі гарэлкі
І белага сыра,
Штоб радзіла добра піва,
І салодкага мядку,
Штоб прывяла пані дачку,
І п'яненькага піва,
Штоб на той год добра
Вадзілася піва
[Жніўныя песні 1974, 424].

Такім чынам, «калектыўнае ахвярапрынашэнне (так мы можам інтэпрэтаваць «смерць» жытняга поля. – *У. Л.*) аднаўляе адзінства космаса, злучае ў адзінае цэлае твор і багоў» [Штэрн 2012]. Паказальным з'яўляецца і тое, што несумненная гаспадарчая прагматыка жніва адыходзіць у фальклоры на другі план, саступаючы месца каштоўнасцям сімвалічнага плана. Як і вайна ў старажытных эпасах, так і жніво ў песнях – сакральны акт, інспіраваны ўласна Богам (багамі), які і пачынае зажын, задаючы ўзор:

[1] *Сам я тонак, як паясок, у мяне востранькі насок, як выйду на поле ваяваці проціў высокенькіх панічоў у злаце, яны мяне паясаюць, а мае востранькія зубкі іх усіх перакусаюць* (Загадкі, 169)

Сам Бог жыта зажаў,
Вялікія снапы вязаў,
Частыя копы стаўляў
[Жніўныя песні 1974, 70].

Але Бог толькі пачынае «вайну», прывесці яе да пераможнага фіналу – задача людзей: «[вайна] гэта гульня багоў, але, каб весці яе, багам патрэбныя пасрэднікі [героі]» [Штэрн 2012]. І менавіта ў якасці герояў, якія здабылі сабе «славу» на полі бітвы, выступаюць у фальклоры жнеі. Тут адзначым прынцыповую рэч. Вянок – найчастотнейшы сімвал заканчэння жніва, які жнеі прыносяць «пану-гаспадару», мае мала агульнага з сімволікай вянка купальскага ці дзявоцкага ўвогуле, але семантычна набліжаны да «вянка» будаўнічага рытуалу, касмаганічнага ў сваёй сутнасці, які азначае і пачатак (зруб) і канец (вянок на шосце) будаўніцтва дома. Адсюль, дажынкавы вянок – гэта сімвалічнае, але разам з тым прадметнае ўвасабленне новага вітка касмагоніі, абноўленая доля, якую прыносяць з поля не проста жанчыны, нанятыя на талаку, але ўласна вястункі (дружына) Бога. Адсюль і атрымаць гэты вянок гаспадар можа толькі шляхам дараабмену, што тыпалагічна тоесна каляднаму ці велікоднаму рытуалу, дзе пачастунак калядоўшчыкаў (валачобнікаў) у абмен на пажаданне добрай долі гэтаксама абавязковы.

Семантыка вайны ў народнай прозе

Семантычнае поле вайны ў легендах і паданнях істотным чынам адрозніваецца ад вобраза і сімволікі вайны ў абрадавым фальклоры. Вайна, якая фігуруе ў народнай прозе, заўсёды адбываецца на беларускай зямлі і апрадмечана ў калектыўнай памяці элементамі культурнага ландшафту: курганамі, гарадзішчамі, пагоркамі, камянямі, а таксама рэкамі, азёрамі, нават храмамі і паселішчамі. Апошняя акалічнасць указвае на амбівалентны характар вайны ў традыцыйнай карціне свету. Страшная, разбуральная і смертаносная з’ява, з другога боку, выяўляе свае стваральныя патэнцыі. Яшчэ адной асаблівасцю вобраза вайны ў легендах і паданнях з’яўляецца яе гістарычная ранжыраванасць (вайна можа адбывацца ў часы першастварэння, быць «шведскай», «французскай» ці «з татарамі»), пры гэтым, як правіла, называюцца канкрэтныя ворагі – абсалютнае ўвасабленне ўяўленняў пра «чужынца». Вайна, адлюстраваная ў тапанімічных паданнях, выступае важнай часткай лакальнай гісторыі і важным сегментам калектыўнай памяці.

Разам з тым уся мінуўшчына, засвоеная калектыўнай і індывідуальнай памяццю, выразна падзяляецца на два няроўныя паводле сваёй глыбіні пласты. Гісторыя актуальная (аператыўная) абслугоўваецца сукупнасцю асабістых успамінаў (напрыклад, пра Другую сусветную вайну) і характарызуецца не толькі мноствам падрабязнасцяў і пэўных дэталяў, але і асабістым эмацыйным стаўленнем апавядальніка да тых ці іншых падзей, якім ён дае ўласную ацэнку альбо інтэрпрэтуе, але ў любым выпадку перакананы ў іх рэальнасці. Гісторыя легендарная (эпічная) ніколі не з’яўляецца вынікам уласных успамінаў чала-

века, але ёсць прадуктам рэтрансляцыі інфармацыі («*яшчэ дзяды дзядоў расказвалі*») пра падзеі вельмі даўнія («*даўным-даўно*»), вымераць якія дакладнай храналогіяй немагчыма. Так, першая вайна адбываецца паміж Богам і чортам у часы стварэння свету, вызначыць дакладную дату падзеі апавядальнік не возьмецца. «*Бог узяў атраманту, пусціў капельку, дык і стаў другі чорт. Анцыпар замеціў, дзе Бог паставіў атрамант той, украў яго ды давай пырскаць усюды – дык нарабіў цэлы мільён войска чортаў і павёў іх к Богу на неба:*

– Выхадзі, – кажа, – на пляц, будзем ваяваць. Цяпер каралеўства ужо маё.

Бог стаіць сабе. Нешта здалёку загурчэла, бліснула. Анцыпар дзівіцца:

– Што гэта?

Бог кажа:

– Гэта маё войска ідзець» [Легенды 2005, 38].

Да тых жа, міфалагічных часоў адносяцца дзеянні (у тым ліку і войны) асілкаў (волатаў), у выніку якіх ствараецца такі элемент беларускага ландшафту, як камяні. «*А то ёсць такія мясціны, што саўсім закіданы камнямі. Дзяды казалі, што на гэтых самых мясцінах асілкі друг супроць дружкі ваявалі, кідаясь камнямі*» [Легенды 2005, 45]. Але ў Паўночна-Заходняй Беларусі зафіксаваныя легенды не толькі пра асілкаў (волатаў), але і пра ваяўнічых жанчын, якія мелі надзвычайную сілу і аднаасобна жылі на гарах. Так, на Расоншчыне была запісана легенда пра Багатыр-Гару. «*Даўным-даўно на гэтай гары жыла вялікая жанчына. Ростам гэтая жанчына была тры аршыны. Ваду яна насіла на гару вялікімі цэбрамі, па два цэбры за адзін раз, а ў кожным цэбры было па 15 судаў. Каля гэтай гары шло нейкае татарскае войска. І запыталася ў гэтае жанчыны-багатыркі: дзе дарога да рускага войска? Жанчына ўзяла і завяла войска татарскае ў балоты*» [Легенды 2005, 347]. Падобнымі волатаўскімі якасцямі валодала і Дарота, якая таксама жыла на гары і была звязаная з вайной. «*Ну, як во я ад старых чула, што была такая Дарота – ваявала з гэтай гары. А такія разгаворы ішлі. З кім-та там яна ваявала, Дарота тая. Ёсць у нас места – завецца “Чапураўка”. Гара такая вялікая. І вобшчэм, страляла яна з гэтай Дароцінай гары на гэту Чапураўку. Ну вобшчэм, бітва якая-та ішоўшы... А Чапураўка – гэта аж там, за возерам. І тая Дарота, ну, не то што кідала, страляла, можа з лукаў яшчэ тады. Ну, наверна сільная жэншчына была, раз ваявала. Ну, гэта даўно [было]*» (Верхнядзвінскі р-н) [ПЭЗ, 248]. У тым раёне было невялікае паданне пра Княгініну (Вользіну) гару: «*У якую-та вайну там, на гары, ваявала княгіня Вольга, а яе салдаты гару шапкамі нанасілі*» [ПЭЗ, 248]. На Лепельшчыне ёсьць Мар’іна гара, з якой таксама звязаны ўяўленні пра ваяўнічую жанчыну, якая забівае мноства ворагаў: «*Ну вот жа дзед гаварыў: ваявалі(на гары). Мар’я ваявала, а з кім і што, я не знаю. І там многа людзей паложана. Вот яе за эта празвалі Мар’іна гара*»[1]. У Полацкім раёне паходжанне Бяздзедавіцкіх і Вусцянскіх курганоў тлумачыцца тым, што асілак Кацярына разбіла там войска Батуры [Легенды 2005, 243–244].

[1] Зап. Глушко А. у 1999 г. ад Кудзёркі Марыі, 1920 г. н. у в. Міхалова Лепельскага р-на.

Вобраз жанчыны-ваяркі, які фіксуецца ў фальклоры Паўночна-Заходняй Беларусі, мае шырокія паралелі ў германска-скандынаўскай і кельцкай міфалогіях: ірландская багіня вайны і разбурэння Морыган (*Morrigan*), скандынаўскія дзяўчыны-ваяркі валькірыі (ст-ісл. *valkyrja* – «тая, што выбірае забітых»), заходнегерманскія дзісы (*idisi*), ісландскія «дзяўчыны-шчыта». Як адзначае У. Я. Пятрухін, вобраз валькірыі быў папулярны ў Скандынавіі і на Русі, мяркуючы па знаходках з выявамі валькірый на амулетах-прывесках на песелішчах на «Рурыкавым» гарадзішчы пад Ноўгарадам і ў Гняздове» [Петрухин 1996, 39]. Пры гэтым, як мяркуе даследчык, міфалагічны вобраз мог мець і рэальны прататып у тагачасным грамадстве: «Чыста «літаратурным» матывам лічаць, як правіла, і ўяўленні пра «дзяўчын шчыта» (*skjald-meyjar*) – ваяроў у старажытнаісландскай літаратуры. Разам з тым адзінкавыя, але вельмі паказальныя пахавальныя комплексы эпохі вікінгаў прымушаюць больш уважліва ставіцца да гэтых уяўленняў: у адным з дацкіх пахаванняў IX ст. у Гердрупе жанчына была пахаваная разам з дзідай, і яе суправаджаў забіты раб (без інвентару); у нарвежскім пахаванні X ст. у Оснэсе галава ўзброенай дамы знаходзілася на шчыце, што выдавочна нагадвае пра «дзяўчын-шчыта» [Петрухин 1996, 39]. У гэтым сэнсе падкрэслім дзве важныя акалічнасці: прысутнасць вікінгаў у Падзвінні з’яўляецца несумненнай, бо Дзвіна была адным з важнейшых адрэзкаў шляху «З вараг у грэкі», а Полацк (Pallteskia, Palteskborg) і рака (Duna) даволі часта ўзгадваюцца ў скандынаўскіх сагах [Булкін 1994, 220], па-другое, першы полацкі князь Рагвалод і яго дачка Рагнеда мелі скандынаўскае паходжанне і, хутчэй за ўсё, былі прадстаўнікамі рода нарвежскіх ярлаў з Мёра [Самонава 2012, 77].

Такім чынам, з вялікай доляй верагоднасці можна меркаваць, што паданні, зафіксаваныя пераважна ў пачатку XXI ст., выводзяць нас на гістарычныя рэаліі тысячагадовай даўніны, калі на тэрыторыі Падзвіння існаваў культ ваяўнічых дзяўчын, а магчыма, і сацыяльныя прататыпы міфалагічных вобразаў. «Цалкам магчыма, што ўяўленні пра дзяўчын-ваярак маюць свае карані ў сацыяльнай рэальнасці, у якой у пэўных абставінах жанчыны былі вымушаны… пад уплывам абставінаў браць на сябе функцыі мужчын: яны выконвалі абавязак помсты, атрымлівалі і валодалі спадчынай… Іх агіда да шлюбу, верагодна, тлумачыцца жаданнем захаваць неабмежаваную ўладу над сваёй зямлёй, якая атрымана ў спадчыну ад бацькоў і якая складала маёмасць усяго рода» [Матюшина 2001].

Вышэй пададзены тэзіс пра дзяўчыну-ваярку, якая хоча захаваць уладу на спадчыннай зямлі, нечакана знаходзіць пацверджанне ў беларускіх баладах пра вайтоўну, запісаных даследчыкамі толькі ў XIX–XX стст.

Заказалі сялу на вайну,
Нашаму войту самому.
У нашага войта сына нету,
Адна дачушка на раду,
І тая паедзе на вайну.
– Спраў жа мне, бацюшка, коніка,

А на коніка – сядзельца,
А да сядзельца – страменца,
Да страменца – востры меч,
Каб было чым палякаў сеч.
Скора да войска дапала,
Семсот палякаў зрубала.
Запытаў яе сам кароль:
– Чый то сын так ваюе?
Даць за яго дачку-каралеўну!
– Нашто мне дачка-каралеўна,
Калі я сама вайтоўна.
Я твайго каралеўства не хачу,
А свайго вайтоўства не трачу
[Балады 1978, 131–132].

Аднак найчасцей у фальклоры адлюстравана калектыўная памяць пра рэальныя войны. Парадаксальным чынам падзеі ці не самай спусташальнай і крывавай вайны 1654–1667 гг. практычна не знайшлі свайго адлюстравання ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў. Сярод нешматлікіх фальклорных рэплік, якія, верагодна, указваюць на гэтую вайну, можна аднесці замову: «*…Зосін залатнік, стань на месцы, не адзывайся. Калі ўздымешся, нашлю казакоў, маскалёў – пасякуць, парубаюць*»[1]; а таксама некалькі прыказак: «*Ад чорта адхрысцішся, а ад маскаля не адмолішся*», «*Ад маскаля полы ўрэж, да ўцякай*», « *– Тату, тату! Лезе чорт у хату! – Дарма! Абы не маскаль*» [Максимов 1993, 438, 457].

Больш частотна і шырока сустракаюцца згадкі пра татарскія набегі, «шведскую» і «французскую» вайну. Памяць пра гэтыя падзеі амаль заўсёды аб’ектызавана (і такім чынам замацавана ва ўяўленнях і фальклорных рэпрэзентацыях) з дапамогай элементаў культурнага ландшафту.

Ландшафтным маркерам колішніх войнаў у народнай свядомасці найчасцей выступаюць курганы. Групы курганных насыпаў у традыцыйнай карціне свету ўспрымаліся як пахаванні калектыўныя (масавыя) і пры гэтым не рознастадыяльныя, але сінхронныя, што ўзніклі ў выніку аднаактавай трагічнай падзеі (вайна, бітва) з абавязковым удзелам «чужынцаў» (французаў, шведаў, татараў). Тыпалагічная і фармальная тоеснасць усіх насыпаў у межах курганнай групы (аніводны вясковы могільнік не характарызуецца суцэльным падабенствам надмагільных помнікаў, якія выступаюць ідэнтыфікацыйнымі знакамі нябожчыка і сведчаць пра яго прыналежнасць да таго ці іншага рода) ляжыць у аснове народных уяўленняў пра абсалютнае этнічнае і сацыякультурнае падабенства пахаваных там людзей. У традыцыйнай карціне свету найбольш выразнымі прадстаўнікамі аднароднай сацыяльнай групы, якія маглі адначасова загінуць у выніку нейкіх драматычных падзей, маглі быць менавіта салдаты (воіны). «*Старыя расказвалі. Як тут наступалі французы, а нашыя, беларусы, мост папалілі. Мост тады не тут быў, а далей туды, дзе рака шырэйшая. Нашы мост папалілі, французы і сталі прасіцца, каб ім мост зрабілі. А яны за*

[1] Зап. аўтар у 1993 ад Добыш Соф’і Сцяпанаўны, 1923 г. н., у в. Краснікі Докшыцкага р-на.

гэта абяшчалі нікога ні трогаць. А нашыя не сагласіліся і сталі французаў у палон браць. А патроноў не было. Ну тады і прыдумалі. Зводзілі французаў у ток і там душылі, а потым палілі іх і вазілі ў лес, закапвалі»[1]; «У мясцовасці гэтай у многіх месцах сустракаюцца, і вельмі нават значныя, курганы насыпаныя. Пра іх захавалася ў народзе паданне, што курганы гэтыя яшчэ ад вайны шведаў з палякамі насыпаны на магілах забітых воінаў» [Легенды 2005, 259].

Заканамернай падаецца і частотнасць этнічных найменняў у народных назвах курганаў (французскія, шведскія, татарскія), а таксама іх арэальная лакалізацыя. Ва ўсіх выпадках фальклорная (калектыўная) памяць (і толькі ва ўмовах дапісьмовага грамадства) фіксуе найбольш маштабнае і знакавае для канкрэтнага рэгіёна ваеннае нашэсце «чужынцаў». Для насельніцтва Падзвіння і Цэнтральнай Беларусі, дзе ваенныя падзеі 1812 г. насілі жорсткі характар, аб'ектам даволі хуткай фальклярызацыі стала армія Напалеона. У большасці выпадкаў *французскія магілы* ў народных паданнях фігуруюць менавіта як месцы масавых пахаванняў салдат напалеонаўскай арміі. «*Як французы ішлі, іх тут убівалі, закапавалі іх тут убітых – эта валатоўкі*»[2]; «*Як не было яшчэ дзеравень, то французы ваявалі. Называлі курганы "валатоўкі". Дзве было большыя, астальныя меншыя, абкопаныя былі. Пра тое гаварылі людзі – кучамі людзей пабіла, ссоўвалі, хавалі людзей у валатоўках*» (Лепельскі р-н) [ПЭЗ, 269].

Паказальна, што пласт гістарычнай памяці пра нашэсце французаў накладаецца на больш архаічныя ўяўленні пра волатаў – назвы «французскія магілы» і «валатоўкі» вельмі часта міксіруюцца. «*Гэта ў межах нашай, дажа можна сказаць і дзярэўні. Ёсць такія валатоўкі, і ў іх пахаронены, нібы, французы. Так і гаворань: Французскія валатоўкі. Бальшая гара, а там узгорачкі. Вось яны і называюцца валатоўкамі*»[3]. Адначасова ўражвае трываласць і ўстойлівасць народна-гістарычных вобразаў. Нават калі курганы раскопваюць археолагі (якія звычайна ахвотна тлумачаць мясцоваму насельніцтву паходжанне насыпаў), традыцыйная свядомасць выкарыстоўвае гэты факт як доказ «сваёй» слушнасці і праўдзівасці, фальклорнай версіі гісторыі. «*А там, каля возера ў валатоўках французскія магілы. "Дубы" тое месца завецца, дзе французы пахаваны. Гаварылі, што як адхадзіў француз і іх была многа пабіта. І іх там закапвалі. І тут былі археолагі, можа ў 1967. А можа і ў 1965 і яны тут раскопкі дзелалі. Нахадзілі там рэчы ваенныя*»[4].

У шэрагу выпадкаў (Верхнядзвінскі, Мёрскі, Расонскі р-ны) у якасці «брацкіх магіл» салдат французскай арміі выступаюць гарадзішчы жалезнага веку, вядомыя ў мясцовага насельніцтва пад характэрнай назвай *Французская гара*.

---

[1] Зап. у 1992 г. ад Сасноўскай Г. І., 1922 г. н., у в. Юхавічы Расонскага р-на.

[2] Зап. Валодзіна Т. у 2008 г. ад Волкава Фёдара Пятровіча, 1934 г. н., у в. Суша Лепельскага р-на.

[3] Архіў Гісторыка-філалагічнага факультэта ПДУ (АГФФ): Зап. Касьмін М. у 2009 г. ад Касьмін Валянціны Іванаўны, 1935 г. н., у в. Апанаскавічы Ушацкага р-на.

[4] Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Грыгаровіча Мікалая Мікалаевіча, 1939 г. н., у в. Слабодка Чашніцкага р-на.

«*Вот у Шалцінах, возле озера, гара называецца Французская, патаму шта там захараненіе французскіх салдат 812-га года. І па сей час іх можна там адкапаць, косці яшчо сахраніўшыся*»[1]. Цёмны колер грунту, характэрны для культурнага пласта гарадзішчаў, а таксама знаходкі разнастайных артэфактаў (якія мясцовае насельніцтва інтэрпрэтуе на карысць сваёй версіі гісторыі) сведчылі, па народным перакананні, пра рукатворны характар падобных гор, але ў кантэксце вайны з французамі. «*Я знаю тут адно гарадзішча ёсць. Ужо 1812 год, як Напалеон ішоў, як бітва была, там гарадзішча, харанілі напалеонаўскіх салдат умесце з канямі з усімі, гавораць. І на гарэ так здорава насыпана, туды дабрацца. Ну, крута сільна! Яна і завецца Гарадзішча. Яна во тут во ў нас между Грыбовым і Янкавічамі, тут Ражноўскі лес. Вот тут дзе-та яна ёсць. Я рабят вадзіла, як у школе была. І там такая зямля як удабрэнне, такая чорная зямля. Ну там вот гавораць, іменна із-за гэтага зямля такая. Сільна многа было захаранено вот пасля гэтай Ацечэственнай вайны. Збрую конскую нахадзілі ўсякую, каскі гэтыя такія, як бралі ўдабрэнне, нахадзілі. І іменна гэтыя астраканечнікі, і іменна там гэта захараненіе было*»[2].

У дадзеным выпадку здзіўляе трываласць веры ў рэаліі фальклорнай гісторыі, бо прыведзенае паданне было запісана ад яшчэ не старой вясковай настаўніцы, якая пераказвала яго сваім школьнікам падчас экскурсій на «французскае» Гарадзішча.

Паказальнай у кантэксце супярэчлівага характару вайны 1812 г. для Беларусі з'яўляецца фальклорная персаналізацыя ваенных падзей. У значнай колькасці паданняў фігуруе Напалеон, але цалкам адсутнічаюць расійскія персаналіі: імператар Аляксандр, фельдмаршал Кутузаў, Вітгенштэйн (які актыўна дзейнічаў якраз на Беларусі) і іншыя генералы. Французскі імператар у фальклорнай гісторыі вельмі часта выступае як увасабленне ўсёй сваёй арміі. «*Курганы – гэта там шоў Напалеон*»; «*Гаварылі, што кагда Напалеон ухадзіў, вот эта там захараняліся людзі, і вродзе бы такія курганы там*» [ПЭЗ, 275–276]. З аднаго боку, гэты факт можна растлумачыць тым, што Напалеон канцэнтравана ўвасабляў у сабе вобраз «чужога», які ў традыцыйным светаўспрыманні характарызаваўся заўсёды больш падрабязна, чым «свой». Аднак у народных тапанімічных паданнях вобраз Напалеона практычна не мае адмоўных канатацый (у адрозненне ад французаў увогуле), але, хутчэй, нейтральны ці нават станоўчы статус. «*Ёсць камень за Казаковым, возле Целяшонкаў. Там камень.., гавораць, што когда-та там, кагда ў 812-м гаду Напалеон шол на Маскву, вродзе бы атдыхаў на гэтым камні. Но гэта такія легенды ціпа ходзяць*» (Мёрскі р-н) [ПЭЗ, 245]; «*Старыкі гаварылі, што Напалеон адступаў, ямку выкапаў, крэст схуваў і камень ускаціў*»[3].

---

[1] АГФФ: Зап. Гардзель І. у 2010 г. ад Крупко Ганны Іванаўны, 1925 г. н., у в. Урбанава Мёрскага р-на.

[2] Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2009 г. ад Святловай Таццяны Анатольеўны, 1959 г. н., у в. Янкавічы Расонскага р-на.

[3] Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Ермашкевіча Барыса Мікалаевіча, 1936 г. н., у в. Галавачова Сенненскага р-на.

На тэрыторыі Віцебшчыны вядомыя тры дубы Напалеона: у мястэчку Опса Браслаўскага р-на, у в. Якубова Расонскага р-на і ў г. п. Бешанковічы. Усе гэтыя дрэвы-старажылы для мясцовага насельніцтва – асаблівыя памятныя месцы. У Бешанковічах лічаць, што Напалеон «у ценю яго магутнай кроны… пазіраваў мастаку» [Федорук 1989, 107], у Опсе кажуць, што імператар пад дубам меў раду са сваімі генераламі, а сярод жыхароў Якубова бытуе паданне пра скарб, закапаны ім пад дрэвам. Паказальнай з'яўляецца гістарычная канва паданняў: у Опсе знаходзіўся штаб маршала Мюрата, у ваколіцах Якубова адбылася адна са значных бітваў, вядомая як бітва пад Клясціцамі, а ў Бешанковічах у ліпені 1812 г. сапраўды спыняўся Напалеон. Але не менш значным з'яўляецца міфалагічны кантэкст народных нарацый: дуб у міфапаэтычнай традыцыі індаеўрапейцаў (і беларусаў у прыватнасці) мае асаблівы статус. «Цар-дрэва» было суаднесена з вярхоўным богам-Грымотнікам (Зеўсам, Пяркунасам, Перуном), у пазнейшай інтэрпрэтацыі – з асобамі манаршага статусу, але практычна ніколі не з'яўлялася атрыбутам адмоўных, з гледзішча традыцыйнай карціны свету, персанажаў.

Пазначаныя акалічнасці наводзяць на думку, што французскі імператар у народных уяўленнях выступае, хутчэй, як асоба легендарная, а не як вораг у класічным разуменні гэтага слова. Пры гэтым легендарны арэол Напалеон меў яшчэ да прыходу Вялікай арміі на землі Беларусі, бо ў значнай ступені фалькларызацыя яго вобразу вынікала і суадносілася са спадзяваннямі беларускага насельніцтва, якія ўскладаліся на французскага імператара. Справа ў тым, што вайна 1812 г., якая атрымала ў расійскай гістарычнай традыцыі найменне «Айчынная», у праекцыі на рэаліі беларускай гісторыі можа разглядацца як вайна грамадзянская. У асяроддзі мясцовай шляхты яшчэ была жывая памяць пра сваю дзяржаву (апошні падзел Рэчы Паспалітай адбыўся ўсяго толькі ў 1795 г.) і «залатыя шляхецкія вольнасці». Абяцанне Напалеона аднавіць Вялікае Княства Літоўскае прыцягнула ў шэрагі яго войска каля дваццаці тысяч добраахвотнікаў з ліку шляхты. У той жа час прыблізна такая ж колькасць выхадцаў Беларусі ваявала на баку расійскага імператара [Шыбека 2003, 23–25)]. Калі казаць пра іншыя сацыяльныя пласты грамадства, то мяшчане памяталі пра гарадское самакіраванне, падараванае яшчэ магдэбургскім правам, але ліквідаванае ў выніку далучэння да Расійскай імперыі. Відавочныя надзеі звязвала з Напалеонам і беларускае сялянства, якое чакала, што французскі імператар адменіць прыгоннае права гэтак жа, як ён гэта зрабіў у Герцагстве Варшаўскім. На пачатковым этапе вайны сяляне, апярэджваючы падзеі, актыўна выступілі супраць сваіх паноў, разбураючы іх маёнткі і захопліваючы маёмасць. Калі ж пагромы паспрабавалі спыніць падраздзяленні расійскай арміі, то яны сутыкнуліся з жорсткім супраціўленнем беларускіх сялян.

Зразумела, што для традыцыйнага светапогляду сялянства свой уласны зямельны надзел з'яўляўся куды больш значнай каштоўнасцю, чым нядаўна і не па сваёй волі набытая «айчына». Паказальныя ў гэтым плане падзеі, якія адбыліся ў Полацкім павеце, калі «сяляне памешчыкаў Маліноўскага і Рапнінскага з пачатку ліпеня збунтаваліся, выйшлі з падпарадкавання ў сваіх гаспадароў

і разрабавалі казённую краму ў вёсцы Хацішча і сваіх памешчыкаў прагналі». Супраць полацкіх сялян быў пасланы атрад Маскоўскага драгунскага палка пад камандаваннем паручніка Квяткоўскага. Сяляне вёскі Хацішча сустрэлі карнікаў, узброенымі «стрэльбамі, пісталетамі, каламі». Атрад змушаны быў адступіць і пераследваўся сялянамі да вёскі Казуліна, дзе 9 жніўня ўначы ён быў акружаны. І «бунтары са стральбою і вялікім крыкам кінуліся на каманду, змяўшы яе, забіўшы да смерці 2 драгун, паручніка Квяткоўскага і засядацеля Альшэўскага прыбілі нялюдска, потым звязалі схопленых імі аднаго ўнтар-афіцэра і 11 чалавек радавых драгунаў і адвялі ў Полацак да французаў» [Бабкин 1969, 346].

Аднак рэаліі вайны неўзабаве паказалі, што ўсе надзеі беларускай шляхты, гараджан і сялянства, звязаныя з прыходам Напалеона, аказаліся ілюзорнымі. «Вялікая армія» ў адносінах да мясцовага насельніцтва адрознівалася толькі незлічонымі рэквізіцыямі, марадзёрствам і карнымі акцыямі. Адносна кароткая вайна (працягвалася каля 5 месяцаў) стала для Беларусі сапраўдным жахам. Дэмаграфічныя страты склалі каля 1 млн чалавек (каля чвэрці ўсяго насельніцтва беларускіх губерняў), гарады, мястэчкі і сёлы ляжалі ў руінах, а плошча ворыўных зямель склала толькі палову іх даваеннага стану [Шыбека 2003, 27–28].

Такім чынам, супярэчлівы характар вайны ў сукупнасці з асаблівасцямі міфапаэтычнага светапогляду абумовілі дуалістычнасць паданняў пра падзеі 1812 г., дзе салдаты французскай арміі выступаюць як небяспечныя «чужынцы», пераможаныя (забітыя) і пахаваныя ў курганах, у той час, як Напалеон трактуецца як асоба легендарная, у пэўнай ступені сакралізаваная, што ў цэлым адпавядае вобразу манаршай асобы ў фальклоры.

Для насельніцтва Заходняй (Паўночна-Заходняй) Беларусі і, часткова, Палесся аб’ектам фальклорнай мемарыялізацыі стала Паўночная вайна і шведская армія Карла XII, якая найбольш лютавала ў гэтых рэгіёнах. Так, на Уздзеншчыне зафіксавана вельмі красамоўнае паданне пра падзеі тых часоў. «*Паміж Чашына і Мрочак ёсць Красная горка… Ля горкі калісьці крыжыкі стаялі. Цяпер толькі капцы асталіся і лес, грубейшы, як гэта груша. Гавораць, як швед ваяваў, дык лагчынаю кроў лілася. Дзе швед ішоў, там Красная горка*» [Легенды 2005, 338]. Як і ў выпадку з вайной 1812 г., механізмам аб’ектывацыі гістарычнай памяці пра падзеі Паўночнай вайны выступаюць курганныя насыпы і адпаведны пласт паданняў. «*Тамака горы ёсць, вунь туды. Тамака, за Маставухай, там горка ёсць. Ну і там горка, як ішлі гэтыя войны, дык іх тамака харанілі, такія горы. Лес, тамака горы. У ягады хадзіў, за Маставухай туды. І туды за Рачныя, у Буцілоўшчыне. Шведы, мусіць, ваявалі тут. Наверна. Вот яны сваіх байцоў харанілі, такія горы дзелалі*»[1].

Хоць і ў меншай ступені, у параўнанні з нашэсцем Напалеона, але фальклорным нарацыям, прысвечаным вайне са шведамі і суаднесенымі з элементамі

[1] АГФФ: Зап. Высоцкая А., Філіпенка У. у 2009 г. ад Сініцы Анатоля Васільевіча, 1936 г. н., у в. Сценка Докшыцкага р-на.

культурнага ландшафту, таксама ўласцівая персаналізацыя гістарычных падзей (у агульным плане абсалютна адпавядае ісціне нават з гледзішча афіцыйнай гісторыі, бо тое, што шведскую армію ўзначальваў Карл XII – агульнапрыняты гістарычны факт). «*Вот у нас там дзета каля Селішч ёсць такія могілкі. Называлася гэта месца ў лесе «Стары магільнік». Там, гаворуць, што пахаронены былі, як было яшчэ шведы ішлі на Палтаву. Вось там яны, як адступалі, як іх гналі назад, там, гавораць, былі, наверна былі вялікія баі, і захараненні вот гэтых шведскіх воінаў там было. Ну там былі камяні. Цяпер там ужо і назвы пасціралася ж на іх ўсё. Ну там былі такія камяні. І вот гаварылі, гэта могілкі шведаў. Шведы пахаваныя, там былі баі, дажа гэта месца называлася «Каралёў рог». Чаму так называлі? Гавораць, там адпачываў кароль шведскі гэты, Карл двенаццаты, каторы ішоў на Палтаву*»[1].

Стэрэатыпнасць і ў пэўнай ступені «аўтаматызаванасць» міфапаэтычнага мыслення выяўляецца і ў маштабіраванні легендарных пахаванняў, суадносна статусу пахаванага ў іх «чужака». Калі «начальніка» французаў, паводле народных уяўленняў, хавалі ў вялікім кургане, то ў якасці пахавальнага насыпу на магіле шведскага генерала выступае гарадзішча, але ў абодвух выпадках памеры «магілы» адназначна ўказваюць на высокі сацыяльны статус таго, хто нібыта там пахаваны. «*Ну дзе-та тут ўбілі іхняга палкаводца, ну яго палажылі, пахаранілі вунь тут во, сколька войска было – кажды ў шапкі наняслі. Каскамі чэрпалі пясок няслі і сыпалі. І во ў чэсць гэтага палкаводца насыпана гара і называюць таму Швецкая*»[2].

Для насельніцтва паўднёва-ўсходняй часткі Беларусі актуальным сюжэтам фальклорнай гісторыі з'яўляюцца набегі татараў. Аб'ектывацыя памяці пра колішнія ўварванні крымчакоў таксама, як і ў выпадку са шведамі і французамі, рэалізавана з дапамогай фальклорнай інтэрпрэтацыі курганных пахаванняў і іншых археалагічных помнікаў. «*На тэрыторыі паўднёвай Беларусі даволі шматлікія мікратапонімы Татарская Гара, Татарскія Магілы, Татарскія Могліцы і інш.*» [Дучыц 1993, 26]. Памяць пра татарскія набегі, нягледзячы на даўнасць падзей (XIV–XVI стст.), засталася вельмі моцнай, паколькі татары сталі канцэнтраваным увасабленнем «чужака» па ўсіх параметрах этнакультурнай ідэнтыфікацыі (антрапалагічны тып, мова, рэлігія, вопратка, побыт, «нялюдскія паводзіны» і інш.). «*Пра тыя курганы расказваюць: татары напалі на гэты край і ўтваралі страшэнныя спусташэнні: палілі сёлы, рабавалі цэрквы, лютавалі над жанчынамі, дзецьмі і старымі. Хто змог з жыхароў, уцёк і хаваўся ў лесе. Татары пачалі іх выклікаць рознымі хрысціянскімі імёнамі, крычалі, што татары ўжо ўцяклі. Тыя, што паддаліся падману, загінулі ў страшэнных пакутах. Знішчаючы ўсё агнём і мячом, татары падышлі да берагоў Віліі, да вёскі Малмыгі. На другім беразе ракі стаяў яшчэ адзін значны атрад татараў.*

[1] АГФФ: Зап. Матошка А. у 2010 г. ад Чучман Ліліі Пятроўны, 1936 г. н., у в. Паўднёвае Гняздзілава Докшыцкага р-на.

[2] АГФФ: Зап. Аўсейчык У. у 2009 г. ад Патэза Івана Фёдаравіча, 1934 г. н., у в. Стараселле Докшыцкага р-на.

«А мы поле зваявалі...». В. Ціханава Чашніцкага раёна. Фота аўтара

Бог паслаў на іх слепату, пакараўшы за лютаванне... Не пазнаўшы сваіх і падумаўшы, што гэта русіны, пачалі знішчаць адзін аднаго да апошняга. Ад іх і ўтварыліся курганы» [Легенды 2005, 241].

У рэгіёнах, што зведалі нашэсце розных варожых армій, можа адбывацца своеасаблівая міксацыя розных пластоў фальклорнай гісторыі, калі вобразы чужынцаў змешваюцца і выступаюць як адзінае цэлае. «*Ёсць жа вон там горкі. А, ну во дзе за імі лес, горкі, дык яны, як во гэты куст парэчкі, во такія горкі. Но, казалі, што ішоў жа гэты турак, швэд, Напалеон гэты, ну і дужа людзей пабілі многа, водзека і сыпалі. Ну як мы завем, во, гэта яны надзявалі такія бліщчаныя шапкі, вот ціпа як у вас капялюш, тады жалезныя. І ўсе людзей складвалі і шапкамі засыпалі*» (Докшыцкі р-н) [ПЭЗ, 269–270].

Звяртае на сябе ўвагу, што фальклорныя «каментарыі» адносна безумоўна гістарычных, з гледзішча мясцовай традыцыі, аб'ектаў (курганаў – валатовак – «шведскіх» ці «французскіх магіл»), як правіла, вельмі сціслыя, маюць характар тлумачэння-канстатацыі (хто і ў выніку чаго пахаваны), у якім нават не знаходзіцца месца для пазначэння праціўнікаў загінуўшых салдат. Пытанне «ў якіх абставінах і з кім ваявалі» пахаваныя ў курганах шведы ці французы ў большасці паданняў застаецца без адказу. Такі ж мінімалізм уласцівы і паданням, у якіх фігуруюць легендарныя асобы – Карл XII ці Напалеон. Інфармацыя пра

асабістыя характарыстыкі гэтых персон (фізіяметрычныя параметры, характар, знешні выгляд і да т. п.) адсутнічае, а ўсё апавяданне зводзіцца да пазначэння канкрэтнага дзеяння («абедаў», «адпачываў») у суаднясенні з канкрэтным локусам (камень, урочышча). Падобная выбарачнасць і фрагментарнасць фальклорна-гістарычных паданняў можа ўспрымацца як сведчанне «антыгістарычнасці» міфапаэтычнага мыслення, няздольнасці адэкватна адлюстроўваць, фіксаваць і захоўваць гістарычную рэчаіснасць у памяці. Аднак мінімалізм і выбарачная канкрэтыка народна-гістарычных наратываў з'яўляецца цалкам лагічнай з гледзішча заканамернасцей функцыянавання эпічнага фальклору. Як адзначыў У. Проп, «у фальклоры апавяданне вядзецца толькі дзеля паведамлення пра тое, што адбываецца. Гэта выключная дынамічнасць дзеяння прыводзіць да таго, што ў апавяданні фігуруюць толькі тыя асобы, якія будуць іграць сваю ролю ў развіцці дзеяння» [Пропп 1976, 91]. Адсутнасць дэталяў, падрабязнасцей, прыроднага ці сацыякультурнага кантэксту абумоўлена тым, што «ні свядома, ні падсвядома апавядальнік не імкнецца словамі расквеціць, упрыгожыць апавяданне. Ён толькі хоча перадаць тое, што ён лічыць сапраўдным» [Пропп 1976, 119–120]. Сціплыя вобразы гістарычных персанажаў у паданнях з'яўляюцца вынікам таго, што «эпічныя, апавядальныя жанры не ведаюць мастацтва партрэта. <…> Ні Іван Грозны, ні Пугачоў, ні Кутузаў, ні Напалеон і ніякія іншыя гістарычныя дзеячы ніколі не апісваюцца» [Пропп 1976, 90].

Надзвычай вялікая частотнасць «ваеннай тэматыкі» ў тапанімічных паданнях абумоўлена спецыфікай беларускай гісторыі, калі краіна вельмі часта станавілася на шляху ў захопнікаў рознага роду. Але, з другога боку, немалаважнай з'яўляецца і сімвалічная інтэрпрэтацыя вайны ў міфапаэтычнай карціне свету. Вайна, як і смерць, выступае каштоўнасцю анталагічнага плану, з'яўляецца супрацьлеглым полюсам свята. У сітуацыі свята рух па жыццёвай шкале адбываецца ад сітуацыі няпэўнасці, хаасу, дэструкцыі да новага ўзроўню светаладу, то вайна мадэлюе зваротны выпадак: ад парадку, стабільнасці – да суцэльнай дэвіяцыі жыццёвага ладу. Аднак пры гэтым вайна ў выніку мадэлюе чарговы ўзровень парадку, а свята асуджана ізноў чакаць сітуацыі дэструкцыі, каб стаць самім сабой.

Адсюль, як не парадаксальна, вайна, нягледзячы на свой дэструктыўны характар, як і любая падзея экстраардынарнага, пераломнага (пераходнага) плану, выяўляе свае стваральныя патэнцыі. Пасля вайны традыцыйны культурны ландшафт папаўняецца новымі элементамі. І не толькі пахаваннямі, што само па сабе лагічна, але паселішчамі і нават культавымі месцамі. «Другі пласт "ваенна-гістарычнага" фальклору прадстаўляюць нам мясцовыя тапанімічныя паданні, у якіх ваяўнічыя праціўнікі часта выступаюць у ролі культурных герояў» [Белова, Петрухин 2008, 103].

Паводле фальклорнай традыцыі, цэлы шэраг айконімаў з'яўляецца і мае сваё тлумачэнне менавіта ў кантэксце ваенных падзей. У той жа час, паводле логікі міфапаэтычнага мыслення, наданне імя (назвы) аб'екту з'яўляецца тоесным стварэнню самога аб'екта, яго ўключэнню ў прастору культуры і семіясферу

ў цэлым. З'яўленне новых паселішчаў звязваецца фальклорнай гісторыяй з усімі «знакавымі» для тэрыторыі Беларусі заваёўнікамі: татарамі, шведамі, французамі. Так, паходжанне в. Мамаі ў Глыбоцкім раёне звязваецца мясцовым насельніцтвам з ханам Мамаем: «*Гэта было ў дванаццатым веку.* <…> *Было тут нашэсцвіе татар. І там не было нічога, толькі быў лес і была пожанька. І татарскі хан Мамай распяў палатку на пожаньцы, і далі названіе Мамаі*» [Легенды 2005, 314]. Абсалютна «празрыстай» для фальклорнай свядомасці з'яўляецца назва Швяды: «*А там Швяды. А Швяды называецца, што ў мірнае врэмя кагда-то войска стаяла шведскае*» [Традыцыйная 2011, 464]. Значная колькасць вёсак суадносіцца калектыўнай памяццю з вайной 1812 г. «*Расказваюць, што раней вёска гэта называлася Напаляонаўка. У час вайны 1812 года тут стаялі французскія войскі. Але вымаўляць такую доўгую назву было цяжка, нязручна, вось і перарабілі яе ў Паленаўку*» (Лёзненскі р-н) [Легенды 2005, 318]; «*Чаму Гарбаціца? Эта назва ад часоў Напалеона. Калі французы дайшлі да гэтага месца, ад'ютант сказаў яму:* «*Горы, баця, далей ня пройдзем!*»[1]. У выпадку з в. Парыж Пастаўскага р-на, для народнай версіі паходжання назвы ваенны кантэкст легендарнай падзеі ўвогуле не з'яўляецца значным, але акцэнтуецца ўнікальнасць, адметнасць і прыгажосць лакальнага культурнага ландшафту, якая ў вачах французскага імператара і становіцца падставай для знакавага наймення. «*Ну, гэта ж тады гаварылася, што тут ішоў Напалеон і быў астанавіўшыся вот на гэтым пагорачку. І тады пайшло тады, што Парыж гэты, што выйшаў і сказаў: Красіва, як у Парыжы…*»[2].

З'яўленне ваяўнічых чужынцаў прыводзіць не толькі да ўтварэння новых паселішчаў, але ў шэрагу выпадкаў папаўняе мясцовы культурны ландшафт сакральнымі аб'ектамі з культавым статусам. На Слонімшчыне «аўтарства» вядомай Сынкавіцкай царквы прыпісваецца менавіта шведам: «*Расказуюць, што гэту царкву збудавалі шведы. Яны знайшлі ў непралазным лесе закладзены падмурак і рашылі, што павінна быць царква. Будавалі яе дванаццаць братоў. Усё, што яны рабілі за дзень, за ноч асядала на адзін метар у зямлю. Браты адзін за адным паміралі ад цяжкай працы. Царкву ўсё ж яны збудавалі, а вось званіцу не паспелі, бо засталося толькі два браты. Таму колакал яны паставілі на столбікі. Калі ён званіў, то ў Бярдовічах было чуваць, быццам гэта побач, зусім блізенька, а туды ж хадзьбы дзве з паловай гадзіны, да той царквы*» [Традыцыйная 2006, 413]. У Докшыцкім раёне вядомы культавы Шведскі калодзеж: «*Тут недалёка стаіць Шведскі калодзеж. Гаварылі, што калі ішлі шведы, надта ім захацелася піць, а вады не было. Камандзір загадаў па адной шапцы кожнаму зачарпнуць, спусціцца з гары і будзе вада. І яны ўсе па шапцы як зачарэпнулі, і пайшла рэчачка адтуль. Там гара высокая, а спусціцеся ў лажок – і там цячэ*»[3]. Ля в. Целякова на Уздзеншчыне быў вядомы святы Міколкавы дуб з цудадзейнай крыніцай по-

[1] Зап. аўтар у 1999 г. ад Баркоўскага Аляксандра Іванавіча, 1927 г. н., у в. Бутава Ушацкага р-на.

[2] Зап. аўтар у 2012 г. ад Юхновіч Алены Юліянаўны, 1931 г. н., у в. Навадруцк Пастаўскага р-на.

[3] Зап. Валодзіна Т., Лобач У. у 2008 г. ад Пахомчык Юліі Іванаўны, 1931 г. н., у в. Брадок Докшыцкага р-на.

бач, пад якім нібыта закапалі золата французы. Пры гэтым, «існавала павер’е, што хто пачне капаць скарб, таго напаткае смерць. Пра дуб казалі, што часам сярод галінак можна бачыць абрысы Ісуса Хрыста» [Зайкоўскі, Дучыц 2001, 35].

Супастаўленне і аналіз тапанімічных паданняў адносна курганоў, якія былі зафіксаваныя на працягу апошняга стагоддзя, даюць каштоўны матэрыял для ўдакладнення перыяду актуальнасці тых ці іншых гістарычных падзей у фальклорнай карціне свету. У 1907 г. К. Анікіевіч, апісваючы гістарычны ландшафт Сенненскага павету, адзначыў, што ў народным успрыняцці курганы найчасцей фігуруюць як «шведскія магілы» і толькі часткова як «французскія». «Па … меркаванні народа, курганы – … магілы часоў шведскай вайны 1708 г. і нават французскай 1812 г.» [Аникиевич 1907, 61]. Аднак ужо ў 1970–80-х гг. археалагічныя даследаванні на тэрыторыі Сенненскага раёна паказалі, што сярод народных назваў курганоў адназначна пераважаюць «французскія магілы», а «шведскія» не фіксуюцца ўвогуле [Збор 1985, 398–408]. Разам з тым, палявыя даследаванні пачатку XXI ст., праведзеныя на Віцебшчыне, выявілі і новы пласт гістарычных рэалій, суаднесеных у фальклорнай гісторыі з курганамі: насыпы пачынаюць атаясамлівацца мясцовым насельніцтвам з Першай сусветнай («Мікалаеўскай») вайной, у той час як памяць пра 1812 г. паступова выцясняецца. «*Каля Крумплева, калі ідзеш туды к Дзвіне, сопкі там. Як капна, такія круглыя. Можа тры, можа сколькі… Я там дваццаць гадоў ужо ня быў, халера яе знаіць. Гэта, як укрыцце, вродзі бы, старай Мікалаеўскай вайны. Васемсот двенаццаты, а можа, Бог яе знаіць, якога года*»[1]; «*На Амяньку сугробы высокія. Мой бацька Агей Рыкун, а бацьку дзед – Сямён Рыгоравіч – расказваў, калі была Мікалаеўская вайна, то хавалі бітых у тых сугробах*»[2].

Такім чынам, храналагічная дыстанцыя паміж гістарычнымі падзеямі, што былі фальклорным чынам аб’ектываваныя курганнымі насыпамі, складае прыблізна сто гадоў (Паўночная вайна на Беларусі 1708–1709 гг. – вайна 1812 г. – Першая сусветная вайна 1914–1918 гг.). Гэты перыяд, які ў сярэднім адпавядае жыццю трох-чатырох пакаленняў, і можа разглядацца як храналагічны прамежак, у рамках якога і адбываецца фальклорная інтэрпрэтацыя рэальнай гістарычнай падзеі і яе аб’ектывацыя ў выглядзе пэўных элементаў культурнага ландшафту. Па-за межамі гэтага тэрміну ландшафтная «ілюстрацыя» мясцовай гісторыі можа змяніць сваю легенду на больш актуальную з гледзішча прадстаўнікоў лакальнай супольнасці. Адзначым, што «перыяд забыцця» ў традыцыйным грамадстве вызначаецца не толькі на прыкладзе калектыўнай гісторыі, але і гісторыі асабістай. У палявых экспедыцыях давялося неаднаразова сутыкнуцца з сітуацыяй, калі на старых вясковых могілках мясцовыя жыхары з упэўненасцю ідэнтыфікуюць магілы бацькоў, дзядоў, зрэдку – прадзедаў, і практычна

[1] Зап. аўтар у 2002 г. ад Красько Аляксандра Сямёнавіча,1931 г. н., у в. Райкова Полацкага р-на.

[2] Зап. Тухта В. у 2007 г. ад Садоўскай Наталлі Агееўны, 1929 г. н., у в. Велеўшчына Лепельскага р-на.

Французскія валатоўкі ля в. Углы Ухвішчанскія Полацкага раёна. Фота аўтара

Французскія магілы ля в. Завозер’е Ушацкага раёна. Фота аўтара

ніколі не могуць пазначыць, дзе пахаваныя прапрадзеды, г. зн. кроўныя сваякі, жыццё якіх мае дыстанцыю ад жыцця жывых нашчадкаў большую, чым сто гадоў.

Нягледзячы на разнастайнасць сюжэтаў, можна канстатаваць, што ў аснове фалькларызацыі гістарычных падзей і, адпаведна, варыятыўных народных назваў курганоў ляжыць аднолькавы прынцып. «Паданні пра вайну і інтэрвентаў без хістанняў можна кваліфікаваць як аднароднае семіятычнае поле. Яго «агульны назоўнік» складаюць уяўленні пра вайну і салдатаў як нешта чужое, неадпаведнае вясковаму свету» [Панченко 1998, 224]. Пры гэтым трывалае і ўстойлівае суаднясенне курганных пахаванняў з вайной у народнай свядомасці даволі знакава матэрыялізавалася ў другой палове XX ст., калі толькі ў перыяд з 1964 па 1971 г. на тэрыторыі Беларусі было ўзведзена 95 велічных «Курганоў Славы» [Барысевіч 1972, 212–215]. Натуральна, што ў дадзеным выпадку мемарыяльныя комплексы былі прысвечаныя не «чужынцам», а «сваім» людзям (землякам, што загінулі на франтах Вялікай Айчыннай, салдатам, якія вызвалялі край ад нямецкіх акупантаў). Але пры гэтым міфалагічны прынцып фіксацыі і аб'ектывацыі гісторыі праз тапаграфічныя аб'екты застаўся нязменным.

Аналагічную функцыю – памятак колішніх ваенных падзей – выконваюць і гарадзішчы. Аднак фальклорныя нарацыі, звязаныя з імі, маюць пэўныя асаблівасці. Калі паданні пра курганы даволі сціслыя і лаканічныя ў інфармацыйным плане, апавяданні пра гарадзішчы, як правіла, маюць разгорнуты характар. У фальклорным масіве, суаднесеным з гарадзішчамі, амаль адсутнічае «татарская тэма», але пераважаюць, калі казаць пра вайну, сюжэты, звязаныя з французамі і шведамі. Магчыма, гэта абумоўлена ландшафтнымі асаблівасцямі розных рэгіёнаў Беларусі. На поўначы і ў цэнтры краіны пераважае марэнна-ўзгоркавы рэльеф і гарадзішчы будаваліся на пагорках, а для поўдня характэрны рэльеф раўнінны са значнай забалочанасцю. Адпаведна, гарадзішчы там мелі мысавы альбо балотны характар. У сувязі з гэтым варта адзначыць тую акалічнасць, што ў міфапаэтычнай карціне свету Паўночнай і Цэнтральнай Беларусі менавіта гара, а не балота ці мыс мела прыярытэтны характар у плане фальклорных рэпрэзентацый. Такім чынам гарадзішча і гара вельмі часта атаясамліваліся. Прыкладам можа быць паданне пра *Шведскую гару*, якая знаходзіцца ля в. Стараселле Докшыцкага раёна. «*А во Шведава гара! Шведамі яна насыпана. Када ішла вайна, ішоў швед, і кажды, гаварэць, ну шлём, па шапцы насыпалі – і гару насыпалі. Тут убіты глаўны іхны. І ён умураваны сярод гары гэтай. І тут жа дзе-то ёсць і вароты. Дзверы, да. Ёсць. Але ніхто не знаіць. Дзверы на васток. Тут какая-та пасловіца дзедава: бочку золата (дастанеш), еслі на бычку, на трэцячку з'едзеш у Вільна за тры часы, і прыедзеш. Золата тады. І каму-та дажа праснілася. Відзеў, як гэта каціласа, шар какой-та. Якоета зданне. Са Шведскай гары на Крушыну…*» [ПЭЗ, 656].

Паданні пра старадаўнія войны, звязаныя з воднымі аб'ектамі, сустракаюцца значна радзей, чым тыя, што суаднесены з курганамі і гарадзішчамі. «Пасля

войнаў з шведамі ды французамі з'явіліся паданні пра бойкі з ворагам на месцы балотаў. Такія аповеды можна пачуць у вёсцы Дайнава Пухавіцкага раёна, у мястэчку Друя на Браслаўшчыне, у мястэчку Свір на Мядзельшчыне. Каля вёскі Лядавічы Іванаўскага раёна, названае Шведава Яруга…» [Дучыц, Клімковіч 2011, 104]. Па адной з фальклорнай версій паходжання вядомага возера Свіцязь, Бог патапіў у ім татарскія полчышчы ў пакаранне за здзек з людзей [Легенды 2005, 407].

Абавязковым аспектам адлюстравання вайны ў карціне свету любога тыпу ёсць вобраз ворага, заваёўніка, акупанта. Аднак калі ў абсалютна рэалістычных успамінах пра падзеі апошняй вайны на тле негатыўнага ўспрыняцця акупантаў могуць сустракацца выключэнні (вылечыў нямецкі доктар, накармілі нямецкія салдаты і да т. п.), то ў фальклорнай інтэрпрэтацыі вайны іх вобраз катэгарычна адмоўны. «*Татары напалі на гэты край і ўтваралі страшэнныя спусташэнні: палілі сёлы, рабавалі цэрквы, лютавалі над жанчынамі, дзецьмі і старымі*» [Легенды 2005, 241]. Пры гэтым аналіз фальклорных крыніц выявіў стрыжнёвы стэрэатып у характарыстыцы заваёўнікаў, які максімальна падкрэслівае іх нялюдскую жорсткасць. Паказальна, што зафіксаваны ён у розных рэгіёнах краіны і ў роўнай ступені датычыцца татараў, шведаў і французаў, што сведчыць пра яго архетыповы характар: «*Белы арап* [татары. – *У. Л.*] … *дзяцей заганяў у хату і ставіў ля сцяны за лавай, якую прыціскаў да сцяны, забіваючы адначасова ўсіх*» (Магілёўская губ.) [Легенды 2005, 242]; «*Як і татары, шведы, кажуць, былі вельмі паганыя: паложаць на лаву малых дзяцей, прыкладуць дошкай і выпускаюць кішкі*» (Петрыкаўскі р-н) [Легенды 2005, 257]; «*Старыкі расказывалі, што тады салдаты [рускія] ужо ушлі туды, пад Сястронкі, а французы ішлі за імі. А дзе во гэты дом быў, ужо абцямнелі французы і прывал здзелалі на этам месце. А мужыкі, каторыя былі ў дзярэўні, ушлі. А тут у дзярэўні астаўшыся жэншчыны, пацаны… А французы, тады не табурэткі былі, а лаўкі такія, і во лажылі гэтых рабят на лаўкі і к сценке. Так душылі*» (Полацкі р-н)[1]. Для міфапаэтычнай свядомасці падобны акт – не проста жудасная расправа ў канкрэтнай сям'і, але поўнае вынішчэнне ўсёй лакальнай супольнасці (свету) у выглядзе жорсткай расправы над бездапаможнымі. Бо дзеці ў любым грамадстве азначаюць яго жыццяздольнасць, лава для вяскоўца – сімвал еднасці не толькі сям'і, але і ўсяго роду (радзіны, вяселле, пахаванне), а дом увасабляе сусвет, што экстрапалюе злачынства на свет вясковы. Кажучы сучаснай мовай, гаворка ідзе пра татальны генацыд і, адпаведна, характарызуе акупантаў як прадаўжальнікаў справы біблейскага Ірада, які ўчыніў збіццё немаўлят у Віфлееме.

У беларускай традыцыйнай культуры існаваў цэлы шэраг знакаў і прыкмет, якія прадказвалі вайну. У той час, як прыкметы ці варожбы на ўраджай або шлюбную долю былі прымеркаваны да межавых, святочных адрэзкаў часу, то знакі на блізкую вайну такой тэмпаральнай прывязкі не мелі і маглі праявіцца

[1] Зап. аўтар у 2003 г. ад Мухіна Ф`дара Іосіфавіча, 1932 г. н., у в. Жарцы Полацкага р-на.

ў любы час. Універсальным і шырока распаўсюджаным знакам на вайну лічылася камета. «*Калі мятла* [камета] *пакажацца на небе, то без перамены будзе вайна, а ў каторы бок спушчаны рогі, той край будзе змецяны дашчэнту*» [Federowski 1897, 151]. Тое ж сімвалізаваў і крыж, які праяўляўся на месяцы [Пяткевіч 2004, 284]. Калі ж нябесная праява адбывалася ў часе вялікага свята, то страшная вайна мусіла быць абавязкова. «*На Вялікадня былі мы ў Дольцах, на Усеночнай. Вот яно* [сонца] *іграла. Колькі людзей было, столькі выйшла з цэрквы, усе глядзелі як на дзіва. Дзіва ж было. Неба было цёмнае, як туча, і краснае, як кроў. Было неба гэткае каля сонца. А сонца разбяжыцца на чатыры частачкі абакнавенна, на чатыры частачцы накрыж, і апяць збяжыцца ўместа. І во гэтак з час можа глядзелі, дужа доўга стаялі. Тады гэдак казалі, што перад вайной. І, мусіць, у той год ці вайна і не началася*»[1].

Уяўленні пра Другую сусветную вайну і яе вобраз у традыцыйнай карціне беларусаў знаходзіцца па-за межамі нашага даследавання па некалькіх прычынах. Падзея была настолькі маштабнай, трагічнай, шматграннай і супярэчлівай для розных рэгіёнаў Беларусі, што яе аб'ектыўнае (наколькі гэта магчыма) даследаванне хіба толькі пачынаецца. Бо, як і традыцыйная культура бытуе толькі ў лакальных формах, так, фігуральна кажучы, і кожны рэгіён, раён і вёска Беларусі мелі «сваю» вайну. Для сведкаў гэтых падзей апошняя вайна не з'яўляецца ні аб'ектам фальклярызацыі, ні тым больш міфалагізацыі, а належыць асабістай памяці ва ўсіх дэталях яе жудаснай рэчаіснасці. Аднак палявыя даследаванні, праведзеныя на тэрыторыі Беларускага Падзвіння ў 1990–2000-х гг., выявілі некалькі знакавых заканамернасцей. Ва ўмовах акупацыі, калі пагроза знішчэння была перманентнай, рэзка ўзмацняецца рэлігійнасць людзей, дакладней, іх вера ў цуд і збавенне. Толькі збавенне не ў пасмяротным, але зямным жыцці. «*Ва сне і я відзіў Бога. Ва врэмя вайны, сорак чацьвёрты год. Гаворачь: «Я ім памагаў, а цяпер буду вам памагаць». І назад пашоў. Абыкнавенны чалавек, толькі па воздуху ішоў*»[2]. *У другім выпадку, Бог, што прысніўся, рэальна ратуе жанчыну, падказаўшы ёй дарогу, якой яна на яве ўратавалася ад карнікаў.* «*У вайну было. Як прышлі карацелі, тут жа ўсе ў лес паўхадзілі. І дзевяць месяцаў там сядзелі. Зімой. Мне тады 14 было. І вось я помню сон, як цяпер яго помню. Прысніўся мне Бог. Старычок такі сівенькі. А я бачу яго і проста знаю, ну вось проста знаю, што гэта Бог. Ішла я і сустрэла яго на ростаньках. Адна дарога, ну вось, як на Галяшы, ну і другая там. Ён мне і кажа: "Ты, мілая, – вот так і сказаў «мілая» – ты, мілая, не бойся. Гэта вайна хутка скончыцца, мала асталося. А ты, – кажа, – ты, што б не было, не хадзі па гэтых дарогах. Ні па гэтай, ні па гэтай. Ідзі паміж імі". Вот, што казаў ён мне тады, як сёння помню. <…> І вот толькі я на пагорак паднялася, во, як вас бачу, – нямецкі лыжнік у белым.*

[1] Зап. аўтар у 2006 г. ад Аўтух Дар'і Цімафееўны, 1912 г. н., у в. Вашкова Ушацкага р-на.

[2] Зап. Валодзіна Т. у 2007 г. ад Даніленкі Пятра Васільевіча, 1928 г. н., у в. Турасполле Ушацкага р-на.

Ой! Як я закрычала і ўніз. Ай, страшна! А там жа людзі. Ай, як усе пабеглі. І дзве там сцежкі была: і адна ў лес да партызан, і другая да партызан. І ўсе па гэтых сцежках і пабеглі. А я паміж імі. Дык во, мае хлопчыкі, усіх, хто па тых сцежках пашоў, дагналі немцы. А я во так. Ёсць жа нешта»[1].

З другога боку, сярод мноства запісаных былічак пра «нячыстую сілу» няма ніводнай, якая б суадносілася з ваенным часам (толькі да- і пасляваенныя ўспаміны), бо для вяскоўцаў, што перажылі ўсю жудасць быцця пад акупацыяй, нячыстая сіла мела рэальнае аблічча людзей са зброяй у руках, якую б форму яны не насілі.

Літаратура

Аникиевич 1907 – Аникиевич, К. Т. Сенненский уезд Могилевской губернии. – Могилев: Губерн. тип, 1907.

Бабкин 1969 – Бабкин, В. И. Новые материалы о классовой борьбе крестьян в 1812 г. // Вопросы военной истории. XVIII и первая половина XIX века. – М.: Наука, 1969. – С. 343–350.

Байбурин 1993 – Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.

Байбурин, Левинтон 1990 – Байбурин, А. К., Левинтон, Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. – М.: Наука, 1990. – С. 64-98.

Балады 1978 – Балады: у 2-х кн. Кн. 2. – Мінск: Навука і тэхніка, 1978.

Барысевіч 1972 – Барысевіч Ф. В. Курганы славы // Беларус. сав. энцыкл.: у 12 т. Т. 6. – Мінск: БСЭ, 1972. – С. 212–215.

Беларусы 1999 – Беларусы: У 8 т. Т. 3: Гісторыя этналагічнага вывучэння. – Мінск: Беларус. навука, 1999.

Белова, Петрухин 2008 – Белова, О. В., Петрухин, В. Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. – М.: Наука, 2008.

Булкін 1994 – Булкін, В. А. Варагі // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. Т. 2. – Мінск: БелЭн, 1994. С.219–220.

Валачобныя песні 1980 – Валачобныя песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980.

Веснавыя 1979 – Веснавыя песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979.

Вяселле 1980 – Вяселле: Песні: у 6 кн. – Кн. 1. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980.

Вяселле 1986 – Вяселле: Песні: у 6 кн. – Кн. 5.– Мінск: Навука і тэхніка, 1986.

Дучыц 1993 – Дучыц, Л. У. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. – Мінск: Навука і тэхніка,1993.

Дучыц, Клімковіч 2011 – Дучыц, Л. У., Клімковіч, І. Сакральная геаграфія Беларусі. – Мінск: Літаратура і мастацтва, 2011.

Жніўныя песні 1974 – Жніўныя песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1974.

Зайкоўскі, Дучыц 2001 – Зайкоўскі, Э. М., Дучыц, Л. У. Жыватворныя крыніцы Беларусі. – Мінск: Ураджай, 2001.

Збор 1985 – Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі. Віцебская вобласць. – Мінск: БСЭ, 1985.

История 1954 – История Белорусской ССР. – Т. 1. – Мінск: АН БССР, 1954.

Караяни – Караяни, Г. А. Психология и война / Г. А. Караяни // Психология войны. Режим доступа: http://psiwar.narod.ru/lit/kara_1.htm

Клаузевиц 1934 – Клаузевиц, К. О войне. – М.: Госвоениздат, 1934.

[1] Зап. аўтар у 1992 г. ад Коршун Кацярыны Міхайлаўны, 1929 г. н., у в. Юхавічы Расонскага р-на.

Ласкавы 1996 – Ласкавы, Г. Дружына // Энцыкл. гісторыі Беларусі: у 6 т. – Т.3. – Мінск: БелЭн, 1996.

Легенды 2005 – Легенды і паданні. – Мінск: Беларус. навука, 2005.

Лобач 2006 – Лобач, В. А. Эрос в белорусской традиционной культуре // Белорусский эротический фольклор. – М.: Ладомир, 2006. – С. 53–109

Лобач 2011 – Лобач, У. Шлюб // Міфалогія беларусаў: энцыкл. слоўн. – Мінск: Беларусь, 2011. –С. 529–531.

Лобачевская 2010 – Лобачевская, О. Ритуал в повседневности войны (об архаической ритуальной практике в годы Второй мировой войны в Беларуси) // Homo historicus 2009. – Гадавік антрапалагічнай гісторыі. – Вільня, 2010. – С. 38–53.

Максимов 1993 – Максимов, С. В. Белорусская Смоленщина с соседями // Живописная Россия. –Т. 3. Репринт. воспризв. изд. 1882 г. – Мінск: БелЭн, 1993. – С. 429–472.

Матюшина 2001 – Матюшина, И. Г. О жанровой эволюции рыцарской саги // Режим доступа: http://norse.ulver.com/articles/matyushina/evolution.html#_ftnref27

Панченко 1998 – Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Западной России. – СПб.: Алетейя, 1998.

Пахаванні 1986 – Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1986.

Петрухин 1996 – Петрухин, В. Я. Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или «валькирия» // Секс и Эротика в русской традиционной культуре. – М.: Ладомир, 1996. – С. 31–43.

Пропп 1976 – Пропп, В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М.: Наука, 1976.

ПЭЗ – Полацкі этнаграфічны зборнік. – Наваполацк: ПДУ, 2011. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння: у 2 ч. Ч. 1.

Пяткевіч 2004 – Пяткевіч, Ч. Рэчыцкае Палессе. – Мінск: Бел. кнігазбор, 2004.

Радзіны 1998 – Радзіны: Абрад. Песні. – Мінск: Беларус. навука, 1998.

Рябцевич 1977 – Рябцевич, В. Н. О чем рассказывают монеты. – Мінск: Народн. асвета, 1977.

Самонова 2012 – Самонова М. Н. Рогволодъ – Ragnvaldr: к вопросу о возможности идентификации // Полацк у гісторыі і культуры Еўропы: матэрыялы Міжнар. навук. канф. (Полацк, 22–2 мая 2012 г.). – Мінск: Беларус. навука, 2012. – С. 72–78.

Сацыяльна 1987 – Сацыяльна-бытавыя песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1987.

Сенявская 2002 – Сенявская, Е. С. Военно-историческая антропология как новая отрасль исторической науки // Военно-историческая антропология. Ежегодник. 2002. – М., 2002. – С. 5–22.

Слово 1990 – Слово о полку Игореве: сб. – Л.: Советский писатель, 1990.

Старажытная 1990 – Старажытная беларуская літаратура: зб. – Мн.: Юнацтва, 1990.

Ткачоў 1994 – Ткачоў, М. А. Вайна Расіі з Рэччу Паспалітай 1654-1667 // Энцыкл. гісторыі Беларусі: у 6 т. Т. 2. – Мінск: БелЭн, 1994. – С. 189–200.

Традыцыйная 2006 – Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. – Т. 3. – Гродзенскае Панямонне: у 2 кн. – Кн. 2. – Мінск: Выш.шк., 2006.

Традыцыйная 2011 – Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. – Т. 5. – Цэнтральная Беларусь: у 2 кн. – Кн. 2. – Мн.: Выш. шк., 2011.

Фасмер 1986 – Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка в 4 т. – Т. 1. – М.: Астрель, 1986.

Федароўскі 1991 – Федароўскі М. Люд беларускі. Вяселле. – Мінск: Полымя, 1991.

Федорук 1989 – Федорук, А. Т. Садово-парковое искусство Белоруссии. – Мінск: Ураджай, 1989.

Штерн 2012 – Штерн, М. С. Философско-антропологические аспекты войны в эпосе // Современные проблемы науки и образования: электронный науч. журнал. – 2012. – № 3 / Режим доступа: http://www.science-education.ru/103-6230

Шыбека 2003 – Шыбека, З. Нарыс гісторыі Беларусі (1795 – 2002). – Мінск: Энцыклапедыкс, 2003.

Federowski 1897 – Federowski, M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. – Kraków: wyd. KAAU, 1897. – T. I.

Moszyński 1928 – Moszyński, K. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu Mozyrskiego oraz z pow. Rzeczyckiego. – Warszawa: Wyd. Kasyim. Mianowskiego, 1928.

ULADZIMIR LOBACH

THE PHENOMENON OF WAR IN THE MYTHOPOETIC WORLDVIEW OF BELARUSIANS

Summary

This article analyzes the image and symbolism of war in the mythopoetic picture of Belarusians, which are reflected in a variety of folklore genres. War, as an act aimed at the destruction or subjugation of the enemy, is extremely metaphorical for mythological consciousness, as it always appeals to a replacement of one order by another. This property of war is associated with both cosmological processes, when the world emerges in all its diversity as a result of mythical transformations, and the rituals of transition (the wedding), when a change in the social status of a human being (unmarried – married, young – adult) is symbolically equal to the «death – birth» opposition.

In the wedding rituals and folklore, prevalent is the idea of confrontation between the two parties (the bride and the bridegroom), which is eliminated as a result of a «war» initiated by the bridegroom and his family. The main goal of the wedding squad's «military campaign» is the subordination of the bride's will to the antagonistic kin, which in the language of folklore is perceived as the assault and capture of the city, whose prior inviolability symbolized the girl's chastity. The military metaphors of wedding folklore are inversely related to the wedding metaphors of war ballads, when the real death of a young man is described as a «wedding», with death itself being the «bride».

The cosmogenic essence of war is most clearly manifested in the symbolism of harvest songs. The complete destruction of the «enemy» (the rye) on the «battlefield» means the completion of one round of life (at least, in its agricultural dimension), but at the same time the beginning of a new one, objectively embodied by a harvest festive wreath. Equally indicative is the situation of gift-sharing, identical with the Christmas and valachobny rituals, when the farmer can only get a new share (wreath) by treating the reapers.

In the prose genres of folklore (legends and traditions), war appears to be an important episode in the history of local communities. At the same time, mythopoetic consciousness always objectifies the collective memory of a legendary war with the help of certain elements of cultural landscape (mounds, ancient settlements, lakes, rocks, etc.). In this case, war is a significant tool for strengthening local identity in opposing «aliens», i.e. invaders of all kinds.

Паступіў у рэдакцыю 20.02.2013; quadra@tut.by

УДК 398.3

ТАЦЦЯНА ВАЛОДЗІНА

СУШЧЫ/СТАРОШЧЫ*: ЭТНАКУЛЬТУРНЫ АНАМНЕЗ І ТЭРАПІЯ (БЕЛАРУСКАЯ ТРАДЫЦЫЯ Ў ЕЎРАПЕЙСКІМ КАНТЭКСЦЕ)

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі

Для народнай традыцыі характэрна сітуацыя, калі падабенства сімптомаў пры розных немачах прыводзіць да іх неадрознення, і тады пад адной назваю існуе цэлы шэраг захворванняў. З іншага боку, даволі размытая сімптаматыка ці розныя стадыі адной і той жа хваробы могуць успрымацца як прыкметы розных немачаў. Такая ж карціна назіраецца адносна хваравітага стану, які

* Артыкул падрыхтаваны ў межах выканання праекта БРФФД № Г13Р-005 «Арэальная структура беларуска-рускага лінгвакультурнага памежжа: мова і фальклор».

характарызуецца анамальным схудненнем. Сярод яго назваў часцей фіксуецца лексема *сухоты*. Як сухоты называюцца, з аднаго боку, туберкулёз, а з іншага – дзіцячая атрафія, пры якой назіраюцца схудненне, вялікі жывот пры тонкіх ножках, плаксівасць і г. д. Відавочна, такія сімптомы могуць суправаджаць самыя розныя хваробы, што не дазваляе адназначна ідэнтыфікаваць кожную з іх. У беларусаў, як і іншых народаў, такі неўласцівы для дзіцяці стан, анармальная страта вагі і суправаджальныя змены ў арганізме прыпісваліся туберкулёзу, захворванням сістэмы стрававання, рахіту, а таксама складалі асобную хваробу – *сушчы*, *старошчы*.

Першыя згадкі пра рахіт сустракаюцца яшчэ ў антычных медыкаў. Падрабязнае ж клінічнае апісанне рахіта адносіцца да XVII стагоддзя. Складзена яно было англійскім анатамам і артапедам Ф. Глісанам, які даў захворванню назву *rhachitis*, што ў перакладзе з грэчаскай азначае «пазваночнік», бо менавіта ён церпіць у першую чаргу. Пры тым дэфармуецца і грудная клетка. Парушэнні могуць мець адну з дзвюх магчымых разнавіднасцяў: «курыныя грудзі» (рэбры выступаюць наперад)[1] ці «грудзі шаўца» (ўпалыя). Немцы казалі, што ў выніку рахіта дзіця атрымлівала *Zwergwuchs* (фігуру гнома) [Höfler 1899, 772].

Рытуальна-магічнае лекаванне рахіта фіксуецца ў этнаграфічных апісаннях з самых розных еўрапейскіх зонаў і выяўляе вялікую колькасць агульных момантаў. Пры несумненнай семантычнай дамінанце «тэксту» гэтай хваробы, якую ўвасабляе сема ‘сухасць’, нават аддаленыя геаграфічныя рэгіёны дэманструюць супадзенні большасці элементаў, якія тычацца ўсіх складнікаў міфапаэтычнага анамнезу хваробы: ад этыялагічных матываў да замоўнай вобразнасці.

Беларуская традыцыя таксама змяшчае даволі цэльны, хоць і небагаты блок уяўленняў, замоў, найменняў і рытуалаў, арганізаваных вакол анамальнага дзіцячага схуднення. Уласна тэрмін *рахіт* у беларускіх вёсках фіксуецца рэдка, перавага аддаецца тыповым назвам сімптаматычнага плану. Сёння праз павышэнне агульнага ўзроўню жыцця знікае і глеба для развіцця ўласна хваробы, таму і запісы пра гэтую немач вельмі рэдкія.

У дадзеным артыкуле прадпрымаецца спроба супастаўлення беларускай і перадусім нямецкай традыцый з улікам славянскіх, балтыйскіх, скандынаўскіх паралеляў, што садзейнічае ў першую чаргу выяўленню архаічных семантычных падстаў, спрыяе ўстанаўленню генетычных і тыпалагічных сыходжанняў. Увага да нямецкай традыцыі абумоўлена той акалічнасцю, што менавіта яна дэманструе шматлікасць і разнастайнасць сродкаў лячэння дзіцячага схуднення.

1. Народная наменклатура

1.1. <u>Ангелька.</u> У беларусаў найменне *ангелька* даволі рэдкае, фіксуецца толькі ў заходніх раёнах краіны. «*Як дзіця ў ангельцы, то два і тры гады ні ходзіць*» (Шчуч.), «*Ангелька скруціла*» (Брасл.) [СБГПЗБ 1, 80]; «*Як ангелька (ці знаеш ты, што эта ангелька? Эта хвароба дзіцяча – ношкі слабанькія, а жывот вель-*

[1] Французы рэбры пры рахіце называюць як *вароніны ногі* – *patted'oie* [Loux 1991, 219].

кі, рахіт па-вашаму, па-вучонаму), дак як ангелька нападзе на дзіця, зьбіраюць с крышы зялёнінькі такі мох (але цяпер такога моху й няма, бо крышы саломай ні крыюць), параць і па повяс садзяць папарыцца» [СГЦРБ, 25]. У народаў заходняй Еўропы (немцаў – *englische Krankheit*), скандынаваў, палякаў, эстонцаў і інш.) найменне з акцэнтам на «англійскі» кампанент звыклае, скарыстоўваецца перадусім у этнаграфічных апісаннях. У рускіх тэкстах сустракаецца ў афіцыйных дакументах і справаздачах [Архив 1869, 12].

1.2. «Сухая» хвароба. Прыкмета сухі матывуе большасць народных найменняў рахіта, што і зразумела. Побач з абазначэннем дзіцячых хвароб гэта прыкмета з'яўляецца асноўнай пры найменні туберкулёза як *сухоты*. Існуе і шэраг цяжкасцей пры размежаванні кантэкстаў, дзе ідзе апісанне сухотаў 'дзіцячай атрафіі' і 'туберкулёза'. Аднак акцэнтаванне на раннім маленстве ўсё ж скіроўвае да дзіцячых немачаў. Менавіта дзецям прыпісваецца *сухотка* 'хвароба скуры ў малых дзяцей, сухі лішай' [Гродз. Цыхун 1993, 140].

Арэальнае размеркаванне абазначэнняў у беларусаў па наяўных даных наступнае:

сухота – Лельчыцкі раён.

«От як сохне да сохне дзіця, то трэба, каб однэ выйшло ў сені, а ты з ім (хворым дзіцем) у хаце. Тэ, што выйшло, кажа:

– Добры вечар!

– Здароў!

– Што ты робіш?

– Сухоту запекаю!

– Запекай не на раз, штоб не напала ў другі раз.

Да дзіця падніме пад комін» [Замовы 1992, 354].

сухоты – Івацэвіцкі, Ваўкавыскі раёны, Гродзеншчына ў цэлым.

«Як пячэцца хлеб, узяць з дзяжы цеста з самага крыжа, зрабіць тры галушачкі, выкачаць тымі галушачкамі хвораму дзіцяці плечыкі і грудзіцы, потым усаджаць у печ галушкі. Тады гэта, што стаіць каля парога, пытае:

– Што ты робіш?

– Саджу ў печ сухоты Казуся (Міхасёвы і г. д.), няхай пякуцца.

Так тая, што кала парога, будзе так казаць:

– Ну, то пячы добра, каб не было ніколі!» [Ваўк., Federowski 1897, 399]. «Як печуть хлеб, дытя на лопату (трэба) положыты. Одно стоит (адзін чалавек) за дверами, пытае: «Што ты робиш?» А други (чалавек, які каля дзіцяці): «Сухоты спекаю». – «Нэхай их и не будэ»[1].

су́шчы – Віцебскі, Кобрынскі раёны; **сушчы́**. Іванаўская, Валынская вобл.

«Хаця і не вылечвае, але значна палягчае ў «сушчах» узважванне хворага на «шальках» і на бязмене, асабліва калі гэта будзе рабіць старэйшы брат і сястра хворага» [Никифоровский 1897, 40]. Маці месіць аржаны хлеб, пасярод цеста ў

[1] БФЭЛА (Беларускі фальклорна-этналінгвістычны атлас, архіў М. Антропава): зап. Міхно С. П. у в.Обрава Івацэвіцкага р-на ад Пракурат Ганны Мікалаеўны, 1930 г. н.

дзяжы робіць дзірку і ўлівае ў яе дзевяць лыжак вады, праз нейкі час выбірае гэту ваду з цеста ў гаршчок, на хлебную лапату кладзе дубовы ліст, на яго ставіць хворае дзіця і аблівае прыгатаванай вадой. Калі гэта робіцца, другая жанчына, якая стаіць спецыяльна за дзвярыма, пытаецца:

«Шчо вы робытэ?

Сушчы змываемо» [Кобр., Зеленин 1914, 452].

У іншых славянскіх зонах дзіцячыя немачы, звязаныя з рэзкім схудненнем, таксама атрымліваюць намінацыі, якія адлюстроўваюць галоўны сімптом – **сушец** [Тамб., Лоскутова 2010, 148]; **худоба, сухотка** [рус. Высоцкий 1891, 22]; **сухощи** – Валынская вобл. [ПА]; **суха хворіст** [лемк. Верхратскій 1902, 471]; **сухітки** [укр., Кузеля 1906, 63]; **сухотка** – схудненне пры чахотцы [рускія гаворкі Мардовіі, Словарь 2008]; мараўск. **souchoty**, **souchotiny** [Bartoš 1892, 213]; польск. **suchoty**, **suchocisko** [Biegeleisen 1927, 355], кашуб. **suxotë** [Sychta 5, 28] і інш. У немцаў таксама існуе назва сухотаў з той жа матывавальнай асновай – **die Darre** ‘сухотка’ [Wlislocki 1893, 87], пры *darren* ‘сушыць’.

А. Тапаркоў звяртае ўвагу на тэрміналагічныя і семантычныя паралелі рытуала перапякання і казак пра хлопчыка і Бабу Ягу, што збіралася запячы яго ў печцы. У беларускай казцы з Гродзеншчыны ведзьма заве хлопчыка *сушчык* і звяртаецца да яго: «Сущик-лущик, покажи ручку»! На Валыншчыне ў рытуале лекавання сушчаў адбываецца такі дыялог: *Шо вы тэ пэчэтэ? –* ***Сушчыкы-лушчыкы!*** *– Пичытэ, пичытэ, коб йих нэ было»* [Топорков 1992, 116].

1.3. <u>«Старая» хвароба.</u> У беларусаў асобны фрагмент наменклатуры дзіцячых немачаў, звязаных з асабліва моцным схудненнем, складаюць найменні, якія ў якасці матывуючай бачаць прыкмету *стары*:

старасць (Акц., Калін., Петр.)

«Старасць нападала. Вот дзіцятка так крэкча. А яго цела такое пабабенае – у маршчынках. Эта казалі: старасьць напала. Лажылі пад прыпечак і бабкі шапталі»[1]; *«Як малый рыбёнак не расце, дак от робицца старое, бальное. От тады, кажэ, трэба ўкрасци штаны ўдоўца и пакупаць у вадзе. Палажыць дзиця, палажыць штаны да и пакупаць. И тыи штаны назад к дзеду нясуць, коб ён не бачыў. Так старасць прападзе ў дзицяци»*[2].

старошчы (Калін., Ельск.), **старосці** (Маз.)

«Старосци нападаюць – маленькое дитятко становится як старое. Брали тады тые крошки, старцы ж хадили када-то, дак просили крошэк тих да детей купали»[3]; «Як у дитяти були старошчи – худенький, шкурачка пазабиралась – на лапату саджают и ў печ – припекут старошчи»[4].

старая балезня (Пол.)

---

[1] Зап. Валодзіна Т. у 2012 г. у в. Лескі Акцябрскага р-на ад Вотчыч Валянціны Пятроўны, 1936 г. н.

[2] ПА (Палескі архіў Інстытута славяназнаўства РАН): зап. у 1983 г. Нарайкіна А. у в. Вялікае Поле Петрыкаўскага р-на ад Мамай Матроны Аляксееўны, 1927 г. н.

[3] ПА: зап. Цярноўская В. А. у в. Барбароў Мазырскага р-на.

[4] ПА: зап. Аляксандрава Л.Г. у в. Малыя Аўцюкі Калінкавіцкага р-на.

«...я радзілася дужа слабенькай і вот уся была старая, такая была старая, што як вот сто гадоў мне. А ён [святар. – *Т. В.*] *гаварыць, што я вашу дочку храсіць не буду. Памру заўтра. Што я старая, у мяне ліцо ўсё, усё і лоб... – А як гэта называецца, калі такія старэнькія? – Гэта* ***старая балезня*** *называецца. – А ці можна яе лячыць? – Можна. І тады мама, мама ж мая Богу не верыла, яна ж не хрысцілася нічога, у цэркву не хадзіла, а ей там сказала бабушка, стаяла старушка: «Толькі не плач». – «Бацюшка не пахрысціў мае». Гаворыць, купай у зверабою, у пустырнічку, яна ёй пасаветавала, у рамашачках, у тасячаліснiку. Кажыць, па тры дні купай у гэтых зёлках. Мама мяне купала, купала, стала ўжо ў нядзелькі дзве паявілася ліцо, ужо маршчыны прапалі, на лбе прапалі, і тока выкапала яна травой мяне. Патом бацюшку прывязлі апяць хрысціць рябят, і яна панясла, ён не верыў, бацюшка, што гэта я»* [Полацкі 2006, 127].

Наменклатура дзіцячага схуднення, матываваная прыкметаю *стары*, вядомая ў асобных раёнах Расіі, прыкладам у Тамбоўскай вобласці – **старость** [Лоскутова 2010, 148]. На Палессі слова **старына** выкарыстоўваецца для наймення падучай [Малар. ПА].

Відавочна, актуальным у дадзеным выпадку становіцца прыпадабненне хворага дзіцяці да старога чалавека, старасці як такой, што разумеецца як сыход з цела жыццёвай энергіі, старэчае высыханне цела. Аднак гэты ж кампанент ‘старасць’ сустракаецца ў састаўным найменні

сабачая старасць

«Сабачча старасць. Эта такоя шарсціння вырастаіць. Лугу завараваюць, попелу і купаюць. Такія валаскі на спіне ў рабёнка, яны колюцца. Скажы: ціпер не стала ні валаскоў, нічога»[1]. На тэрыторыі Беларусі такое найменне зафіксавана аднойчы, прычым на поўначы краіны. Менавіта на поўначы гэтае найменне шырока фіксуецца на рускай тэрыторыі: *«Собачья старость, шшатина у рябенка»* [Народная 2002, 683], *собачья старость* [Тамб., Лоскутова 2010, 148], *соба́чья ста́рость* ‘бяссонніца і адсутнасць апетыту ў дзіцяці як вынік парушэння забароны пераступаць яго маці праз кошку’ [Алан., Куликовский 1898, 72]; *«Собачья старость – ребёнка стянет всего, как в гармошке тело сделацца»* [Цюмен., Ермакова 2005, 167]. Зыходзячы з апісанняў, такое найменне атрымлівае менавіта рахіт: «*Собачья старость*: до трехъ годочковъ другой не подымаетца на ноги, животъ большущій, руки-ноги тохоньки-претохоньки, а голова большая» [Виноградов 1915, 374]; «собачья старость ‘детская болезнь, разновидность рахита’ – «*Когда жывот у йево* [ребёнка] *выпяцыват – етъ собац’йа старъс’*» [Словарь 2000, 39]. Істотнае разам з тым і паказанне на рысы «старасці» ў дзіцяці – «собачья немочь, собачья старость – сильное изнурение у детей, при котором лицо их принимает старческий вид» [Высоцкий 1891, 20].

Найменне *сабачая старасць* вядома не толькі рускім, але і іншым паўночным народам, прыкладам, карэлам і вепсам – **koiranvanhus** ‘рахіт, хваравітая

[1] Зап. Валодзіна Т. у 2005 г. у в. Валынцы Верхнядзвінскага р-на ад ад Шэвярдук Адэалаіды Піліпаўны, 1930 г. н.

Вясковая лекарка Луця з наднёманскай вёскі і 17-гадовая дзяўчына. Фота з калекцыі Элізы Ажэшкі

хударлявасць' (літар. koiranvanhus – сабачая старасць) [Пашкова 2008, 15–16]. У славян паралельныя абазначэнні рахіта з кампанентамі і 'сухі', і 'сабака' назіраюцца ў заходніх славян – славакаў: **suchoty, suché deti, psieťahy** [Encyklopédia 1, 88] і паўднёвых – сербаў, дзе хвароба называецца **пешичаво дете,** у балгараў – **песичаво дете** [Толстой 2003, 372], у славенцаў гл. **starikavobraz** [Zadravec 1985, 189]. Венгры Трансільваніі называюць такую хваробу таксама спалучэннем з даслоўным перакладам «сабачая старасць» [Handwörterbuch 1, 831].

Асабліва выразную паралель сярод найменняў рахіта гэтай групы складаюць наступныя нямецкія назвы: *der alte Mann* – літар. стары чалавек; *Altvater* – літар. стары бацька, дзядуля [Grimm; Höfler 1899, 765]; *Älter, Älterle, Älterlein* (Atrophia infanlium) [Höfler 1899, 9]; *Altmännchen* [Grimm]; *Altesucht1* (тэрмін вядомы з XIV ст.) [Höfler 1899, 701]. У ніжняй Аўстрыі атрафія дзіцяці вядомая пад назвамі «*'s Gölta*» (назва дэмана), *Alter* (стары), *das Gealtesein* (быць старым), *Elterlein* (дзядулька) [Grabner 1985, 40].

1.4. Сцень. У беларусаў лексема *сцень* непасрэдна для дзіцячай атрафіі не зафіксавана, толькі на самым усходзе ў апісаннях У. Дабравольскага пазначана: «*Сцень – як хто сохніць, худзеіць*» [Добровольский 1891,166] У пераносным

[1] Частка – sucht шырока выкарыстоўваецца ў нямецкіх назвах хвароб у якасці другога кампанента, пазначаючы ўласна 'немач', 'слабасць'.

значэнні слова *сцень* выкарыстоўваецца шырока, прымяняльна да вельмі худога, знямоглага чалавека: *хадзіць як сцень* (Ваўк., Слуцк., Уш.) 'пра чалавека вельмі схуднелага, схварэлага, ледзь жывога' [Federowski 1935, 48; Сержпутоўскі 1999, 81; Добровольский 1914, 876; Скарбы 2005, 134]. Параўнанне ***как стень*** у тым жа значэнні больш характэрна для паўднёварускай дыялектнай зоны; гл. таксама ***сухая стень*** 'схудненне, хваравітасць': «*Сухая стень? Вот человек, сухой он: «Чѐ ты как сухая тень?». Ты должна и есть, ну должна аппетит вон…*» [Лоскутова 2010, 77], у рускіх гаворках Сібіры **суха стинь** – «*ребенок на ребенка не похож, одни кости торчат*» [СРГС, 439].

У этнаграфічных апісаннях рускіх сцень адназначна апісваецца як рахіт, сухоты: «*Стень* – какъ собачья же старос [т]ь: одна боль и лѣкарс [т]во одно» [Виноградов 1915, 375]; «собачью старость наговоромъ (записать его не удалось), во время произнесенія котораго стригутъ на стѣнѣ тѣнь больного» [Виноградов 1915, 374]; *стень, собачья старость* – рахіт, лячылі тым, што ў лесе дзіця перацягвалі праз расшчэпленае дрэва [Демич 1892, 33].

1.5. <u>Апісальныя канструкцыі.</u> «*Вот тады рабёнак не расце, у ім прыбытку нетуці. І вот тая трава называлася прыбытнік. Вот цяпер я гляджу ў кагонібудзь, гэта, ну па гарадах, у бальніцах, у саседкі такі цвяток ёсьць – усё, такое лісьце, такая форма. Ён такі во крэпенькі, поўненькі такі, як надуты. Ён то не цьвіце. І той прыбытнік не цьвіце. Ён больша не расьце – во такі во (паказвае). Ён такі сверху да нізу крэпенькі такі. Так даўней такога рабёнка, калі родзіцца– вот такі, вот такі зморшчаны, сілы вот у яго, прыбытку нет – даўней купалі ў такім вот прыбытніку. Бываюць, што сушылі яго. І тады нада было купаць таго рабёнка ў прыбытніку. Яно й памагала*» [Уш., Полацкі 2006, 211-212]. Цікава, у немцаў унутраная форма назвы травы, якую скарыстоўвалі пры такіх сімптомах, процілеглая ўнутранай форме беларускай назвы: *Abnehmekraut* (літар. трава схуднення, Herba sideritidis), якую кіпяцяць, каб абмываць усё цельца [Lammert 1869, 143].

2. Прычыны празмернага хваравітага схуднення дзіцяці

Вытлумачэнні прычыны хвароб упісваюцца ў характэрныя для культуры ўяўленні аб прычыннасці, якія залежаць ад дамінуючага тыпу мыслення. Міфалагічнае мысленне замяняе прычынна-выніковыя сувязі прэцэдэнтам, перамешвае паходжанне прадмета ці з'явы з іх існасцю, а спазнае – у наўпроставым, дарэфлектыўным перажыванні. Відавочна, большасць этыялагічных канструкцый у якасці падставовай схемы разумее «ўварванне чужога ў цела». Такія схемы знаходзяць свой адбітак у намінацыі і, у сваю чаргу, вызначаюць кірунак магічнага лекавання.

2.1. Ненаўмыснае <u>праглынанне кацінага воласу</u> – «*З катом дзіця спаць не павінна, бо ад кацінага варкатання над вухам у галаве дзіцяці завядуцца жабы, а калі дзіця праглыне выпадкова каціны волас, то абавязкова захварэе на сухоты*» [Wereńko 1896, 130]. Гл. тое ж у немцаў [Höfler 1899, 624], французаў [Loux

1991, 172]; у Аўстрыі казалі, што «*сухоты бываюць з таго, калі дзіця ела з адной міскі з катом*» [Grabner 1985, 41], на Валагодчыне рахіт пазначаўся як *кошачьи сухоты* [Березович 2001, 26].

2.2. Пранікненне ў цельца дзіцяці хтанічнай істоты. На Віцебшчыне ў XIX стагоддзі фіксаваліся ўяўленні, згодна з якімі сухоты выклікала пранікненне ў цела жабы. «Здараецца, што маленькая жабка заскочыць спячаму чалавеку ў рот і ўвойдзе ў жывот. Там яна расце асабліва хутка і неймаверна сушыць чалавека, даводзячы яго да сухотаў. Ёсць сродак выманіць жабку з жывата: перад раскрытым ротам у хворага трэба доўга трымаць люстэрка, міску з малаком, балотную траву і жабу-самку. Тады, адарваўшыся ад страўнікавай ежы, жаба вельмі хутка танчэе і, дайшоўшы да першапачатковага аб'ёму, з крывавымі чалавечымі ванітамі выходзіць прэч. Гэтую жабу абавязкова трэба на месцы забіць, інакш яна ўвойдзе ў іншага чалавека» [Никифоровский 1897, 201–202]; «Калі бягунка залежыць ад 'страўнікавых сухотаў', трэба прыкладаць на падэшвы па адной жывой жабе і, забінтаваўшы, трымаць іх так доўга, каб аж высахла. Потым прыкладаць свежых жаб» [Wereńko 1896, 161].

У нямецкай традыцыі асабліва папулярныя ўяўленні пра хваробатворнага чарвяка («*nagenden Wurm*»), які і выклікае моцнае схудненне пры тоўстым жываце. Паказальна, такі жывот у немцаў называеццца *Krötenbauche* – літар. жабіна пуза[1] [Lammert 1869, 142]. Воўчы голад у дзіцяці прыпісваецца ў немцаў разбуральнай дзейнасці *Nabelwurme* – літар. чарвяк у пупе [Lammert 1869, 129]. У этнаграфічнай літаратуры нярэдкія паведамленні пра запаленне на пупку, што ўзнікае праз чарвяка, які жыве ў страўніку ля пупа, з'ядае ежу і выклікае схудненне [Höfler 1899, 825]. Звесткі пра грызучага чарвя [*nagender Wurm*] сустракаюцца ў XIII стагоддзі ў так званым Baseler-заклінанні [Höfler 1899, 881]. У яўрэяў Польшчы расказвалі пра хваробатворных маленькіх чарвячкоў, якія выцягваюць з дзіцяці вільгаць і тым правакуюць сухоты [Paluch 1994, 193].

У асобных мясцовасцях Германіі такім чарвяком лічылі *Haarwürmen* ці *Mitesser* [Grimm]. Гэты чарвяк, які выклікае схудненне, унутраны боль, усемагчымыя немачы, мог насіць назву *Assel (Axel)* [Höfler 1899, 18]. М. Хёфлер залічвае Assel да сінонімаў так званага **Mitesser**, літар. 'таго, хто есць разам з табой'. У дыялектных нямецкіх слоўніках Mitesser тлумачыцца па-рознаму. У Рэйнскім слоўніку Mitesser – Zehrwurm (літар. чарвяк, які выгрызае), паразіт у носе – «*Hätt hen* [der arme Teufel mit vielen Kindern] *esu vill M. am* (im) *Gesicht an de Plaz* (anstatt) *um Dösch, do köm he besser öm*» [Rheinisches 5, 1196]. Mitesser у іншых крыніцах уяўляўся як слізь у порах скуры, і нават у выглядзе чарвяка, а з'яўленне яго прыпісвалася сурокам [Grimm]. *Geizwurm* нібыта жыве ў дзіцячым цельцы ў кішках, выклікае нарыў ля пупка, з'ядае ўсю ежу і тым выклікае голад у дзіцяці [Lammert 1896, 129].

[1] Дарэчы, гэты тэрмін увайшоў і ў афіцыйную медыцыну «*лягушачий живот*» – слабыя мышцы жывата. Як *Frosch-Bauch* [жабін жывот] пазначаецца тоўсты шырокі жывот у дзіцяці пры хранічным болю ў жываце (Darmkatarrh) [Höfler 1899, 29].

Натуральна, лекаванне ў такім выпадку скіроўвалася на выгнанне таго хваробатворнага чарвяка. Аднак фармальна ў розных рэгіёнах Еўропы выгнанне чарвя, які з'ядае ежу ў целе дзіцяці і выклікае сухоты, выражалася ў рытуалах, вельмі блізкіх да «перапякання» (гл. далей). Прыкладам, у славакаў такое перапяканне прымала даволі грозны выгляд: цельца націралі спецыяльнай маззю і садзілі дзіця ў цёплую печ, каб выпарваць хваробатворных чарвякоў з-пад скуры [Biegeleisen 1927, 357]. У іншых раёнах Славакіі прычына дзіцячай немачы бачылася ў жывых валасах (*živé vlasy*) і лекаванне кіравалася на выдаленне іх з цела менавіта праз пупок дзіцяці [Encyklopédia 1, 366].

2.2.3. У старанямецкіх тлумачэннях прычына з'яўлення *Mitesser* падавалася ці то з папсаваных сокаў арганізма, ці з прычыны таго, што цяжарная маці стаяла ля дзяжы (хлебнай шафы) ды ела [Handwörterbuch 6, 397].

Гэты запіс мае дужа блізкі аналаг у беларускай традыцыі і актуалізуе яшчэ адну немач у беларусаў – **голад**. «*Цяжарнай нельга на ходу есці, адчыніўшы шафу, куфар і гледзячы ўнутр, уклаўшы туды галаву, бо дзіця народзіцца 'хаўпілаватым', будзе заўсёды хацець есці, а есці будзе абы-як, з крыкам і плачам. Ад гэтага лячылі так: дзіця клалі ў куфар і над ім прыказвалі: «Хаўпілка, хаўпілка, кінь майго Гаўрылку»*[1]. Гл. яшчэ паралель з лужыцкай культуры: «Калі цяжарная штосьукрадзе ды ўпотай есць, то дзіця затым будзе вылучацца празмерным апетытам» [Schulenburg 1882, 107].

Воўчы апетыт у дзіцяці і адначасова моцнае схудненне характарызуюцца ў народнай традыцыі як голад або **прожар**. Паказальна, гэдак жа азначаецца і ўласна дэман хваробы: «Прожар – гэта істота жывая, ненасытная, пражэрлівая, знаходзіцца ў целе дзіцяці, тады яно «ня ў свой дух есь» [Wereńko 1896, 134]. Прычыны прожару бачыліся ў парушэнні цяжарнай жанчынай рэгламентацыі спажывання ежы. У першай палове цяжарнасці, каб дзіця не мучылася голадам, жанчына не павінна, стоячы ля кадушкі, есці з яе капусту, а таксама есці нешта над кублам ці скрыняю [Federowski 1897, 298]; забаранялася есці мяса жывёлы, параненай драпежнікам [Никифоровский 1897, 6–7]; перадаваць што ядомае праз калыску і г. д.

Адметна, пачуццё голаду ў народнай традыцыі антрапамарфізуецца, набывае рысы жывой істоты. Метафара «*воўчы голад*» шырока вядомая, аднак у немцаў у фальклорных тэкстах воўчы голад паўстае як зааморфная істота, што вурчыць, скавыча, гладае і г. д. Вечна галодны чалавек завецца *Wolfsmagen* – воўчы страўнік [Höfler 1899, 386], кажуць, што ён мае *Hundshunger* – сабачы голад [Höfler 1899, 16]. У эстонцаў дзіця, якое часта адкрывае раток і падаецца неверагодна галодным, лічыцца хворым на асаблівую *ваўчыную хваробу*, якую лечаць абкурваннем ваўчынай поўсцю [Демич 1892, 13]. А вось у Маравіі немач, пры якой дзіця шмат есць, але тое не ідзе на карысць, называецца *koňské souchotiny* [Bartoš 1892, 213], што яшчэ раз падкрэслівае знітаванасць «голаду», сухотаў і той ці іншай ненажэрнай жывёліны ў народнай свядомасці.

---

[1] Зап. у 1993 г. Кухаронак Т. у в. Малая Вуса Уздзенскага р-на ад Донар С. Ф., 1923 г. н.

2.2.4. Бліжэйшыя суседзі немцаў – лужычане – у якасці Mitesser лічылі *rědne włosy* (даслоўна: прыгожыя валасы), калі на целе, асабліва за вушамі, з'яўляецца шчэць (*šćeś*). Пры гэтым траву Buschkraut (Schreckkraut, Cirsium oleraceum Scop., таксама Carduus crispus L., па-лужыцку *přězlicka*) кіпяцяць, дадаюць дрожджы, робяць цеста, размяркоўваюць яго па вялікай белай хусціне і загортваюць туды дзіця. Там, дзе ёсць *rědne włosy,* скачваюцца маленькія белыя Pupse [Schulenburg 1882, 104]. Такім чынам, цестам выкочваліся валасы-чарвячкі з цела.

Падобныя працэдуры выкатвання з цела хваробатворных валаскоў шырока распаўсюджаныя ў славян наогул, і ў беларусаў у прыватнасці. Да групы захворванняў, што выяўляюцца ў высыханні, схудненні, неспакоі, прымыкаюць дзіцячыя хваробы, што, па сутнасці, развіваюць названую сімптаматыку. Гэта немачы, калі на цельцы дзіцяці з'яўляюцца анармальныя валаскі. На ўзроўні найменняў такіх хвароб у беларусаў выяўляюцца варыянты: *валаснік* (Верхнядзв., Глыб., Пол.); *валасніца*, *валасяніца* (Гродз.); *шарсціння* (Докш., Верхнядзв.); *шарсцінка* (Расон., Верхнядз.); *дзікія валоскі* (Докш.), *радзімая шчацінка* (Лёзн.), *шэрсць* (Віц., Кобр., Ветк., Іван., Пін.): «*А гэта ў палажэніі ходзіць, тады нельзя, штоб кот каля ног бы быў, ілі між ног прабег бы, ілі там сабаку нільзя пінаць нагой, ну такое во, тады гэта называецца шэрсць, гэта і ў мяне было ў дзяўчонкі у адной, дык я хлебам свежым, памясіла яго харашэнька, так катала. Усей хлеб паглядзіш на сонца – усей у шэрсці*»[1]. У шэрагу найменняў удакладняецца аднесенасць шарсцінак да той ці іншай жывёліны, што адначасова ўяўляе з сябе этыялагічную канструкцыю: *свінная шэрсць* (Докш., Лаг.); *свінноя шарсціньня* (Докш.), *свінская шэрсць* (Гродз.). Гл. да прыкладу: «Эта як свінней нагой б'еш, эта яшчэ як у первай палавіне б'еш, тады шэрсць, крэкчыць діця, языком павядзі, дык колецца. Свінная шэрсць. Нада эта дзіцё лажыць пад начоўкі ў свінны хлеў і выганяць чэраз яго. Чэраз дзіця, і адтуль, і туды і адтуль, тры разы, чэраз дзіця»[2]. Прычынаю такіх пакутаў дзіцяці называюцца няправільныя паводзіны яго маці ў часе цяжарнасці. Рэгламентацыя паводзінаў цяжарнай жанчыны ўключае забароны празмернага кантактавання яе з хатняй жывёлай і птушкамі[3].

Уяўленні пра хваробатворныя валаскі, чарвячкоў пад скурай дзіцяці вельмі старыя, згадкі пра іх паходзяць з часоў Сярэдневякоўя. Прыкладам, з 1691 г. дайшло меркаванне, выкладзенае на лаціне і адшуканае ў нямецкіх рукапісах: «Dicuntur dracunculi, vermes nimirum infantum alimentum absumentes, quare et alio nomine m., et zehrende elben ... dicuntur. suntque erucae, quas lamiae ex coitu sathanico procreant ac postea per fascinationem in membra hominum immittunt» (Кажуць, што змейкі, чарвякі зжыраюць у цельцы дзіцяці страву … кажуць, што гэтыя чарвякі ўзнікаюць ад сувязі д'ябла з ламіяй і ў выніку чарадзейст-

---

[1] Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2006 г. у в. Слабада Віцебскага р-на ад Хлеханавай М. Ф., 1930 г. н.

[2] Зап. Валодзіна Т. у 2009 г. у в. Літвічы Лагойскага р-на ад Леановіч Я. П, 1932 г. н.

[3] Гл. падрабязна пра падобныя дзіцячыя хваробы ў [Валодзіна 2009].

ва шчэмяцца ў чалавечае цела) [Handwörterbuch, 6, 397]. Адзін з інфармантаў з Вельбарку ў першай чвэрці XIX стагоддзя сухоты ў немаўляці патлумачыў тым, што хворае дзіця мела ў целе дзевяць пар *zimnych ludzi* [Biegeleisen 1927, 322].

Такія найменні шырока фіксуюцца ў нямецкай традыцыі: *Tierhaar*, літар. жывёльныя валасы, якія на спінцы дзіцяці прыносяць яму пакуты і выкочваюцца затым матчыным малаком. Паведамленні пра тое датуюцца 1687 годам [Höfler 1899, 209]; *Hundsalter* [Höfler 1899, 13], літар. сабачая старасць – пра дзіця, якое выглядае як стары, са зморшчынамі, мае *Hundshaare* (сабачыя валасы) ў жываце, кашляе як шчаня; гл. таксама *hundshaarig* ‘злы, паскудны’ [Pfälzisches 3, 1239]. Гл. беларускую паралель: «*Просейвалі золу, кіпятілі воду, золу ў трапочку і выкачвалы плохое. Выкачвалі шчо шчэціне. Хліб спечэ свіжэ, выкачуе. Берэменна жэншчына вступіла в след, дэ собака спав, получаецца такая як шэрсць. Выкачвалы спынку, отдавалы собацэ*»[1].

Відавочна, сумяшчэнне лексіка-семантычных варыянтаў у межах лексем тыпу *сабачая старасць, шарсцінка* і пад. можа сведчыць пра рудыменты ўяўленняў, калі схудненне і з’яўленне валаскоў на целе лічыліся стадыямі аднаго захворвання [Лоскутова 2010,155].

2.3. Нездаровае схудненне бачылася і адной з характэрных рысаў абменка. У беларусаў паведамленні пра дзяцей, абмененых дэманам на сваіх, фіксуюцца толькі на самым захадзе перадусім у зборы М. Федароўскага [Federowski 1897, 36]. Асабліва ж папулярныя ўяўленні пра абменкаў у павер’ях заходніх славян і ў заходнееўрапейскай дэманалогіі [гл. прыкладам – Höfler 1899, 254–255; Höfler 1896, 53]. Згодна з большасцю апісанняў, у абменка была вялізная галава, уздуты жывот пры тонкіх ножках; абменак дрэнна рос, часта плакаў, мог вылучацца празмерным апетытам; у палякаў абменку прыпісваўся зморшчаны, старэчы твар [Виноградова 2009, 99–100], відавочна, і знешнім выглядам абменак прыпадабняўся да хворага на рахіт – укр. «*Водменою* называецца английская болезнь, а дитя, страждующее этой болезнью, зовут *одменча*» [Ефименко 1874, 4]. Каб пазбегнуць нараджэння такога дзіцяці, нельга паказваць на месяц пальцам, спаць так, каб напрамую падала месяцовае святло [Höfler 1896, 53]. У нараджэнні абменкаў значную ролю адыграваў звышнатуральны складнік: альпы маглі мець дачыненні з жанчынамі і тады нарадажаліся «іхнія» дзеці. Альбо дэманы мянялі немаўля яшчэ ва ўлонні маткі.

Паказальна тое, што ў паўднёвых славян найбольш пашыраным спосабам распазнаць і пазбавіцца ад абменка быў звычай, вельмі падобны да «перапякання». Гаспадыня клала дзіця на лапату і падносіла да чалеснікаў са словамі: «*Ево вама ваше, дајте мени моје!*» (Вось вам ваш, аддайце мне майго) [Виноградова 2009, 101]. Славакі, калі дзіця худнее, крэпка і доўга крычыць, то на лапаце совалі ў печ за хлеб [Schneeweis 1935, 76].

[1] Зап. Валодзіна Т. у 2004 г. у в. Магдалін Кобрынскага р-на ад Такаюк Вольгі Аляксандраўны, 1927 г. н.

2.4. Асобны блок прычын рахіту складаюць дэманалагічныя ўяўленні, згодна з якімі хваробу выклікаюць рознага кшталту дэманы. Тут безумоўнае першынство за нямецкай традыцыяй. Калі здаровае дзіця за хуткі час набывае зморшчаны выгляд, скрыўленыя ногі, ляжыць у ложку і крэкча, як стары дзед, маці яго перакананая, што яго счаравалі прама ў яе ўлонні [Höfler 1899, 393]. Калі гэта адбывалася (матчына ўлонне магло ў немцаў мець назву «жаба» (*der Kröten*)), то дзіця ўжо ад нараджэння было «*verkrottet*» [Höfler 1899, 54] – прыпадобнена да жабы; цяжарнасць магла доўжыцца два ці тры гады, да таго ж дзіця прымала воблік жабы [Höfler 1899, 56].

Да ліку дэманаў, якія, ва ўяўленнях, шкодзілі немаўлятам ды выклікалі ў іх розныя хваробы, і перадусім рахіт, называюцца ў розных дыялектных зонах Германіі: *Holda, Holdichen Frau, Holde* [Höfler 1899, 240] – шэраг дэманічных жаночых персанажаў, якія могуць уночы палохаць дзіця і тым выклікаць у яго хваробы[1]; *Druden (Trotten) Kopf* – сам альп, які прыносіць хваробы, і вынік яго ўздзеянняў: абменак, крэцін [Höfler 1899, 298]; *Nickert, Nix* – вадзяны дэман, з зялёнымі валасамі і зубамі, з жабкай пад языком, з капытамі і дэфармаванай галавой, выклікае хваробы парадзіх, крадзе немаўлят, мяняе на абменкаў, можа смактаць кроў [Höfler 1899, 445]. *Alpsucht* – ужо непасрэдна хвароба дзіцяці, атрыманая праз нядобрае ўздзеянне дэмана [Höfler 1899, 701]. У замоўных формулах ад рахіта сустракаецца *Elfen-Troll* [Höfler 1899,752], у вераваннях – *Thürs* ‘вялізныя дэманы, што жывуць пад зямлёю, праз свой укус ці нават пацалунак выклікаюць рахіт’ (нарвеж. tus-bet=Thürsen-укус), малююцца як крыважэрныя пачвары [Höfler 1899, 737]. Ісландская кніга з рэцэптамі з 1389 года згадвае хваробу álfavölkun, якую нібыта прыносяць альвы і якую можна ідэнтыфікаваць з рахітам [Арнаутова 2004, 96].

Такім чынам, этыялогія хваробы ўключае прычыны тыпу напружвання, пераахалоджвання, пярэпалаху і істотныя з міфалагічнага пункту гледжання праглынанне валаска, траплянне ў цела хтанічнай істоты, уплыў дэмана, абмен з ім і інш.

3. Рытуальная тэрапія

Медыцынскі рытуал па пазбаўленні ад анамальнага дзіцячага схуднення з’яўляецца разгорнутай працэдурай, насычанай багатай сімволікай у спалучэнні з беднай і часта спецыфічна дыялагічнай па форме вербальнай часткай. Нягледзячы на відавочную шматлікасць форм, сімвалаў, рытуальнае дзеянне ўяўляе з сябе рэдкае адзінства, а мнагазначныя дэталі, дыфузна выяўленыя ў лакальных варыянтах абраду, толькі падкрэсліваюць гэта адзінства [Власкина 1998, 86]. У тэрапіі сухотаў вылучаюцца два блокі, узаемазвязаныя і нават узаемавыводныя, адзін з іх разгортваецца вакол касцей і мяса (яго адсутнасці), другі – вакол самой хваробы.

[1] Персанаж Holde можа паўставаць і ў вобліку добрага духа-апекуна [Höfler 1899, 240].

3.1. Самы выразны складнік сімптаматыкі і тэрапіі сухотаў/сушчаў – гэта ідэя ежы, якая ў сканцэнтраваным выглядзе ўвасабляецца ў «хлебнай» тэме. У скандынаваў гэта тэма ўваходзіць у шэраг найменняў – «*хлебны рахіт*» (*kakskäfver*), які мог узнікнуць, калі цяжарная будзе есці паскрэбак (*skrapkaka*). Для лячэння такога рахіту пяклі хлеб з цеста, для якога павінны з дзевяці хат нажабраваць патроху мукі, у форме вялікага абаранка, праз які затым прасоўвалі хворае дзіця [Haase 1897, 52–53][1]. Хлеб набывае ўласцівасці сімвалічна прадстаўляць здароўе, мяса, цела. У Маравіі хрыбет дзіцятку падчас купання націралі скарыначкай выцягнутага з печы хлеба са словамі: *На тыя голыя косці каб было мяса даволі* [Biegeleisen 1927, 356].

З іншага боку, менавіта хлеб найбольш поўна ўвасабляе ў культуры кулінарны код чалавечага «замешвання, падыходу, выпякання і родаў». Рытуальная тэрапія хворага на сушчы дзіцяці ў шэрагу выпадкаў цалкам разгортвалася вакол яго сімвалічнага двайніка – хлеба: з выбранага з сярэдзіны дзяжы цеста (з таго месца, дзе пасля замешвання быў зроблены знак крыжа) ляпілі даволі вялікі авальны бохан, у сярэдзіне якога рабілі ямачку. У гэтую ямку да поўнага налівалі той вады, якая ў час выпякання хлеба злівалася з лапаты ў падстаўленае начынне. Прачытаўшы тры разы «Здровась, Марыя», хлеб ставілі ў печ, выняўшы, ваду злівалі ў начынне і гэтай вадой абмывалі грудкі, галоўку і плечыкі хвораму дзіцяці. У час гэтай практыкі ваду, якая сцякае з цельца, выліваюць у жытнюю муку і замешваюць цеста, з якога выпякаюць булачку і аддаюць яе сабаку [Ваўк., Federowski 1897, 400].

Рытуальна-магічная тэрапія сухотаў-старошчаў выяўляе шэраг паралеляў і амаль літаральных супадзенняў у многіх еўрапейскіх традыцыях. Трэба заўважыць, што асобныя з іх наогул можна залічыць да этналагічных універсалій, бо сустракаюцца ў самых розных, не толькі еўрапейскіх, краінах. Да ліку іх адносіцца так званае *перапяканне*, добра дакументаванае ў славян, немцаў, у Скандынавіі, Прыбалтыцы, у венграў, румынаў і інш. [Wlislocki 1893, 87–88; Biegeleisen 1927, 355–358; Журавлев 2001; Чаусидис, Рахно, Наумов 2008, 49–63; Агапкина 2010, 159–163]. Зыходнай у рытуалах падобнага роду выступае ідэя прыпадаблення печы да мацярынскага ўлоння, і тады змяшчэнне дзіцяці ў печ сімвалізавала не толькі знішчэнне хваробы праз запяканне (гл. рэплікі тыпу «Сухоты спекаю»), але і часовае адпраўленне дзіцяці на той свет, набыццё там неабходных здаровых якасцяў – «дапяканне» і паўторнае нараджэнне. Адметна, такое «дапяканне» ў асобных мясцовасцях Расіі праходзілі ўсе немаўляты, а г. зн. меркавалася, што кожнае дзіця нараджаецца «сырым» і першапачатковай задачай з'яўляецца фармаванне яго фізічнага вобліку [Байбурин 1993, 54]. Так званае перапяканне – імітаванне другога нараджэння адбываецца праз мадэляванне, узнаўленне працэса выпякання хлеба [Топорков 1992, 115]. Незавершанасць

[1] Цікава заўважыць, што скандынаўскія ўяўленні пра рахіт гэтаксама даволі распрацаваныя, так, у Даніі наогул адрознівалі іх 9 відаў, або тры: «*Jordskerfva*» (рахіт ад зямлі), «*Horskerfva*» (рахіт ад распусты) і «*Likskerfva*» (рахіт ад мерцвяка) [Haase 1897, 405].

самога працэсу фарміравання дзіцяці ў матчыным улонні адлюстроўваецца ў лексемах тыпу *недапечаны*, ням. *nicht recht gebacken waren* 'тое ж' [Höfler 1899, 452]. У немцаў існуе паказальны фразеалагізм «*3 Kinder aus einem Ofen*» – літ. тры дзіцёнкі з адной печкі 'пра трох сясцёр ці братоў' [Höfler 1899, 452].

Ідэя перапякання пераплятаецца з рэалізацыяй апазіцыі 'старое-маладое', якая становіцца стрыжнем вербальнай часткі заходнееўрапейскіх рытуалаў. У Баварыі хворае на *Altvater* дзіця садзілі ў печ; у Верхняй Сілезіі гэта дзея суправаджалася словамі «*A Olts schiass i nei, / A Jungs bhua i aussa*» (Старое дзіця соваем, маладое вымаем) [Biegeleisen 1927, 358]; у Ісландыі рахітычнае дзіця на лапаце тройчы совалі ў печку са словамі «*Старэнькі, я аддаю цябе; малады, цябе забіраю*» [Арнаутова 2004, 226], прыклады з народнай традыцыі Аўстрыі гл. у даследаванні Э. Грабнер [Grabner 1985, 41–43]. Падобныя формулы пры перапяканні фіксуюцца і ў славян – гл. славен. «*Star noter, mlad ven! Papomagaj bog oče!*» [Zadravec 1985, 189].

3.2. А. Жураўлёў, аналізуючы рытуал перапякання, спыняецца на блізкіх звычаях ужо не «перапякання», але «пераварвання» дзіцяці, а таксама ў якасці параўнання са славянскай традыцыяй згадвае ўстойлівае асэнсаванне варкі як працэсу стварэння (свету, чалавека, дзіцяці і г. д.) у міфатворчай і шаманскай традыцыях цюркскіх народаў, што выяўляецца ў тым ліку ў рытуалах лекавальнай скіраванасці [Журавлев 2001, 68–69]. Рытуальнае гатаванне «сухога» дзіцяці шырока вядома і ў заходнееўрапейскай традыцыі. Лекаванне дзіцяці праз яго «варку» («*Kochen*») апісваецца яшчэ Лютэрам. Суправаджалася яно тады дыялогам:

– Quid coquis?

– Coquo carnem veterem, ut nova fiat (Што варыш? – Вару мяса старое, каб стала маладым) [Biegeleisen 1927, 344]. Венгры ў рахітычным дзіцяці бачылі часта абменка, а лячылі тое праз варку: маці садзіла малога ў чыгун і памешвала там пры дыялогу: «Што варыце? – Старое малое. – Хай будзе маладое» [Biegeleisen 1927, 358–359].

Дыялог у гэтых рытуалах засноўваецца на семантызацыі хворага на сухоты дзіцяці як старога і на супрацьпастаўленні ўзросту малога і яго «старой» хваробы. Найбліжэйшую паралель такому гатаванню выяўляюць казачныя сюжэты, калі стары цар у жаданні памаладзець і ажаніцца з маладой царэўнай скача ў кіпячы кацёл з малаком, той жа ўчынак паўтарае і Іван, выходзячы пасля такой варкі прыгожым і дужым.

Іншы блок рытуальных дыялогаў пры гатаванні проціпастаўляе сухое [худое] мяса і мяса тлустае. У нямецкіх запісах сустракаем: «Хворае дзіця садзяць у наліты вадой чыгун і ставяць на слабы агонь. Як толькі вада стане цяплець, маці мяшае яе палкай. Тут з'яўляецца на кухні іншая жанчына і пытаецца: «Што варыш? – *Ссушанае мяса*, бо яно мусіць тоўстым стаць»[1]. Паўднёвыя славяне разам з дзіцем «варылі» косці, якія маці сабрала, абыходзячы вёску.

[1] «Was kocht Ihr?» – «Dörrfleisch, dass es soll dick werden».

У час рытуалу стукалі качаргою ў дзверы, а дыялог пры гэтым уключаў такую рэпліку: «*Палим суво месо да постане дебело*» (Палю сухое мяса, каб яно стала тоўстым) [Толстой 2003, 372]. Народнамедыцынскі звычай «гатавання» дзіцяці фіксуецца і ў заходніх славян: у Славакіі, калі на дзіця нападалі *priesti* (немач, сярод сімптомаў якой і схудненне), маці кіпяціла ў гаршку ваду, а бацька тройчы аббягаў вакол дома і за кожным разам праз шчыліну ад клямкі на кухні пытаўся: *Čo varíte? – Chudô mäso na tučnô,* – адказвала маці (Што варыце? – Худое мяса на тоўстае) [Čápová-Gáborová, 39]; славакі з падобным дыялогам «Što tam pečete? – *Suche, žeby bylo tluste*» дзіця і «перапякалі» [Čápová-Gáborová, 44].

У беларусаў рытуальная «варка» падкрэслена сустракаецца пры лячэнні дзіцячых хвароб, толькі ўжо начніц. «*Ваду злёгку падаграваюць, выліваюць у ночвы, ставяць супраць акна ля покуці і супраць печы, кладуць туды грабянёк і дзіця. Адна з жанчын стаіць пад акном і пытаецца праз акно:*

– Што ву робіце?

– Варым крыксы.

– Варыце горш, каб не варылі больш.

Тры разы казаць» [Толстой 2003, 374].

У беларускай традыцыі падкрэсліваецца скіраванасць працэсу ўжо не на хворае дзіця (яго сухое мяса), але на хваробу, што абсалютна пераважае пры перапяканні («*Што качаеш? – Сухоты! – Качай, качай, каб ніколі не было!*») [Federowski 1897, 401]; «*Што ты робіш? – Ня ты ня відзіш: сушчы пяку – во што я раблю! – А, сушчы! дык пячы, пячы іх, каб ні було!*» [Никифоровский 1897, 40]. З пазнейшых запісаў гл. «Сушчы. Сохне. Садылы его на лопату, што хлеб сажелы, і ёго перэд печкою так подносыш: «Зарэ вкіну в печ твоі сушчы!» Хай спечуцца і сгорать»[1].

У Наварасійскім краі варылі ў новым гаршку ўсё ношанае адзенне хворага, а яго самога толькі абмывалі гэтай вадою; гаршчок маці несла да бягучай вады [Демич 1914, 54]. Менавіта «варылі» хваробу ў асобных раёнах Польшчы: у Чэнстахове на распаленыя вуглі лілі ваду з запаранымі зёлкамі, а над параю трымалі дзіця:

– *Co tam robicie?*

– *Suchocisko warzymy* [Biegeleisen 1927, 355].

У кашубаў жанчына садзіцца на качаргу і імітуе язду на кані і пытае маці дзіцяці, якая ў той час кіпяціць бялізну:

– *Cëž të gotëješ?*

– *Mojėgo.*

Ʒecka suxotë [Sychta 5, 28]

3.3. Паказальна, у літоўскай традыцыі сухоты «малолі». «*Дзіця кладуць на жорны* [ручны млынок] *і круцяць да таго часу, пакуль хтось не прыходзіць і пытаецца:*

– Што мелеш?

[1] Зап. Валодзіна Т. у в. Баландзічы Іванаўскага р-на ад Кузьміч Фядоры Мартынаўны, 1923 г. н.

– *Сукату мялю.*

– *Мялі, мялі, пакуль ня змелеш*[1] [Lietuvių 2008, 125–126]. «Хлебная» метафара дзіцячага развіцця тут пачынаецца з яшчэ больш ранняга этапу – падрыхтоўкі зерня, якое яшчэ толькі малолі. Разам з тым у Літве вядома і «перапяканне» хворага на сушчы дзіцяці [Lietuvių 2008, 133–134], сама ж хвароба магла называцца *džiova*.

Гэтаксама ўсуправаджэнні рытуальнага дыялога малолі сухоты (*zsigora*) венгры Трансільваніі. Маці садзіць дзіця на камень жорнаў і павольна пачынае круціць. Хросная праз акно пытаецца:

– Што мелеш ты, маці Пілата?

– Яўрэйскую справядлівасць.

– Навошта ты так робіш?

– Я аддам яе сухотам.

– Мялі, мялі, каб сухоты здохлі, а хрысціянская кроў прадоўжылася (падрастала) [Wlislocki 1893, 75].

А вось латышы сухоты выпарвалі ў лазні. Клалі хворае дзіця на палок і парылі венікам і суправаджалі дыялогам:

«– Што ты парыш? – Сухотку пару. – Пар, пакуль не выпарыш.– Выпару[2] [Трейланд 1887, 194].

Шэраг прэдыкатаў у суправаджальных дыялогах (<u>качаць</u>, <u>змываць</u>, <u>выпякаць</u>, <u>пячы</u>, <u>кідаць</u>, <u>малоць</u> у літоўскіх тэкстах; <u>пражыць</u> у палякаў; «<u>продергивать</u> *собачью старость*» у рускіх і інш.) выразна акцэнтуе семантыку аддзялення хваробы ад цела хворага і яе знішчэння. Можна меркаваць, што ў падобных кантэкстах назіраецца і сімвалічнае паяднанне дзіцяці і яго хваробы, калі магічная дзея кіравалася і на хворага, і на яго немач. Аднак, як гэта заўважае і А. Тапаркоў, «больш глыбокі ўзровень вызначаецца сімвалічным атаясамленнем дзіцяці і хлеба, выпечкі хлеба і з'яўлення дзіцяці на свет: яго як бы вяртаюць у матчына ўлонне (печ), каб ён нарадзіўся наноў» [Топорков 1992, 115]. Такая ж семантыка перанараджэння ўласцівая і рытуальнаму «пераварванню» хворага дзіцяці.

На семантыку другога нараджэння паказвае і такі звычай, як змяшчэнне хворага ў чэрава забітай жывёліны: на Мазоўшы хворае на сухоты дзіця мусіла залезці ў чэрава забітаму каню [Biegeleisen 1927, 344], у Кіеве малога клалі ў жывот толькі забітага быка ці каровы [Демич 1892, 35]. З беларускіх паралеляў варта згадаць звычай лячэння крэпка хворага дзіцяці праз змяшчэнне ў места кабылы: «*У мене хлопец буў. Родзіўса чорны-чорны, і язык чорны, і ў роце чорно, увесь-увесь чорны буў. А баба кажэ: шоб вон родзіўса, а кобыла ожэрэбіласа, то трэбо чэрэз ее место тры раз пронізнуць это дзіця, то не будзе нічого бояцца*»[3].

---

[1] – Ką tu čia darai? – Sukatas malu, sukatas malu – Malk, malk, visas sukatas sumalk!

[2] – Ků tu tur peŗ? – Delamů peŗu. – Peri, ká tu vari izpért. – Izpéršu gan.

[3] Зап. Валодзіна Т. у 2012 г. у в. Пагост Жыткавіцкага р-на ад Карась Надзеі Марцінаўны, 1939 г. н.

Тую ж семантыку развівае цэлы комплекс рытуалаў, сканцэнтраваных на працягванні хворага дзіцяці праз самыя розныя праёмы. Па ўсёй тэрыторыі Еўропы, у народаў Сібіры фіксуюцца звычаі працягваць дзіця праз расчэпленае дрэва [Лоскутова 2010, 151; Виноградов 1915, 374; Русские 1988, 107], у Тульскай губерні праймалі дзіця праз дубок, які затым звязвалі кашуляй хворага [Демич 1892, 34], шматлікія прыклады з народнай медыцыны народаў Еўропы гл. [Biegeleisen 1927, 337; Feilberg 1897, 42–51], у скандынаваў праймалі паміж двума дужымі дрэвамі [Lammert 1869, 143]. Прадзяванне хворых на сухоты дзетак праз спечаны калач шырока фіксуецца і ў славян [Виноградов 1915, 374; Востриков 2000, 83; Виноградова 2009, 101]. Гуралі ў Бяскідах збіраюць па вёсцы мукі, на свянцонай вадзе замешваюць калач і праз яго праймаюць дзіця [Biegeleisen 1927, 334], вельмі шырока пашыраны гэты звычай у Германіі, Аўстрыі [Grabner 1985, 41–43]. У славенцаў праймалі праз хамут. Дзве жанчыны з хворым дзіцем ішлі па дарозе і чакалі падарожнага на кані, прасілі яго спыніцца, каб распрог каня і патрымаў хамут. Адна з жанчын падавала дзіця праз адтуліну ў хамуце са словамі « (імя) jeselava», іншая са словамі « (імя) niselava, jezdrava», – прымала. І так тройчы [Zadravec 1985, 189].

Як і перапяканне, працягванне дзіцяці праз выкапаны ў мяжы лаз меў працягам або выздараўленне, або смерць дзіцяці. Паказальны суправаджальны прыгавор «*Земля-мать, бери, нет – здоровья давай*» [Кір., Русские 1988, 107] пры відавочным звароце да жыццядайнай моцы зямлі ўтрымлівае матыў падзелу хворага і яго хваробы, але больш выразны матыў абмену.

3.4. Аналізуючы паўднёварускія рытуалы лячэння сушчаў, Т. Власкіна ў якасці галоўнай мэты бачыць вызваленне дзіцяці ад хваробы шляхам іх падзялення, адсылкі хваробы на той свет і паўторнага нараджэння дзіцяці. Выгнанне сушчаў – гэта рытуал не столькі вылечвання, колькі падзялення дзіцяці і яго нечалавечага, нежыццяздольнага двайніка, часткі таго свету, адкуль ён прыйшоў, і таму гэта адзін з актаў далучэння нованароджанага да сферы жыцця і культуры [Власкина 1998, 87]. У кожным разе матыў аддзялення хваробы ўлучаецца ў больш агульную семантыку перанараджэння хворага дзіцяці.

Да ліку вызначальных у семантычным комплексе сушчаў/старошчаў адносіцца і «сабачы» кампанент. Нават калі ён не фіксуецца на дадзенай тэрыторыі сярод актуальных назваў хваробы, усё адно прысутнічае ў парадах магічнага лекавання. Парады купаць разам з хворым дзіцем кацяня ці шчаня ўваходзяць практычна ў кожнае этнаграфічнае апісанне лячэння сухотаў у рускіх, украінцаў, палякаў, немцаў і г. д. У беларусаў Віцебшчыны раілі «пакуль у хворага на “сушчы“ дзіцяці не пачалі мяняцца малочныя зубы, пасля заходу сонца купаць у адвары з “лягушынага крокату” (ікры), у якім непасрэдна за дзіцем купаюць аднагадовага з ім ката. Зразумела, што “сушчы” пераходзяць на ката, і ён паміраe замест дзіцяці. Але гэта паслужыць на шкоду хвораму, калі кот не аднагодка і не аднаго з ім полу [Никифоровский 1897, 40]. Гэтыя рытуалы асабліва выразна ўказваюць на семантыку сімвалічнага падзелу дзіцяці і яго хваробы, гл. таксама звычай прадзяваць праз спечаны калач хворае і дзіця

і сабаку са словамі «*На, собака, это – твое, собачье!*» [Арх., Русские 1988, 108].

Наўпраставае перасячэнне матываў «старога» і «сабачага» назіраецца ў акцябрскіх звычаях лячэння старасці: «Дык яна як сабіраецца шкурачка ў дзіцяці – эта старасьць нападае. Дык баба ўжо пячэ хлеб, галушачкі. Тады гэтымі галушачкамі абкачвае эта места і аддаюць сабакам. У яго маршчыны такія, во бачыш – якія рукі страшныя [паказвае на свае рукі – *Т.В.*], і ў дзіцяці так»[1].

Комплекс рытуальна-магічнага лячэння сухот у славян скандэнсаваў шэраг семантычных дамінантаў, якія ў канкрэтных традыцыях знайшлі ўвасабленне ў пазбаўленні дзетак ад іншых немачаў. Прыкладам, лекавання капрызаў у беларусаў цалкам паўтарае мараўскую магічную працэдуру пры сухотах: дзіця кладуць сярод хаты, з усіх кутоў змятаюць да яго смецце, а тады разам са смеццем выносяць на сметнік на вуліцы [Bartoš 1892, 213]. Гл. у беларусаў: «Ад капрызаў на прасціне, разасланай на падлозе пасярод хаты, садзяць дзіця, потым змятаюць на яго адусюль смецце, потым выносяць прасціну разам з дзіцем на сметнік і выкідваюць» [Wereńko 1896, 134. Зап. у в. Пуцілкавічы Барыс. пав. (зараз Ушацкі р-н) ад Наталлі Міхашонкавай].

3.5. Замоўных тэкстаў пры лячэнні рахітычных захворванняў у дзіцяці зафіксавана няшмат. У абсалютнай большасці гэта заклінальныя прыгаворы ў складзе рытуала. У беларусаў вербальнае суправаджэнне лячэння сухотаў выразна падзяляецца на два блокі: рытуал-дыялог пры «перапяканні» (разгледжаны вышэй) і разгорнуты зварот да пэўнай істоты з просьбаю дадаць мяса на косці. Замоўная вобразнасць разгортваецца на проціпастаўленні голых касцей і жаданага мяса.

3.5.1. Калі стала зразумелым, што дзіця «ў сушчах», маці нясе яго пасля заходу сонца да першага за вёскаю крыжа, кладзе ля падножжа і тройчы гаворыць:

Крыжу мілосці! Дай цела на косці!
А не дасі цела на косці – Просім і да сваёй мілосці!

Самыя блізкія сваякі не павінны ведаць, куды і навошта хадзіла маці з дзіцем. Сваю адсутнасць яна звычайна прыкрывае неабходнасцю пазычыць штонебудзь у суседзяў; пад гэтай пазыкай маці разумее пазыку *ў* крыжа цела на косці. Гэтыя дзеянні завяршаюцца выздараўленнем або смерцю [Віц., Никифоровский 1897, 39]. «*Господы, прымы до милости, або дай мяса на косты*» [Івац., Полесские 2003, 81]. Гэтаксама скіраванасць на смерць або выздараўленне фіксуецца ў звычаі з Любяшоўскага раёна Валынскай вобласці:

Святый крыжу крыжуваны,
На чтэры грани розпысаный,
Будь мылостыв, дай тыла на косты,
а нэ даеш тыла на косты,
Прымы душу до своей мылосты
[Полесские 2003, 80].

[1] Зап. Валодзіна Т. у 2012 г. у в. Смыковічы Акцябрскага р-на ад Лукашэвіч Яўгеніі Фёдараўны, 1929 г. н.

Формула «Дзед/крыж/месяц/Гасподзь, дай паўнату/цела/мяса на косці» па матэрыялах Палескага архіва адзначана ў тэкстах з Гомельскай, Брэсцкай, Валынскай і Жытомірскай вобласцяў [Полесские 2003, 79]. Ва ўкраінскай традыцыі хворае дзіця не толькі неслі да крыжа, але і клалі перад абразамі ў царкве: «*Здорові святі мощі, дайте тіла на кості нарожденному, молитвенному, хрещенному рабу Божому (імя), а не дасте тіла на кості, то возьміть и сі собі кості нарожденного, молитвенного, хрещенного раба Божого (імя)*» [Короленко 1892, 277].

Менавіта матыў звароту па «мяса» (=здароўе) да Бога і святых дамінуе ў польскай заклінальнай практыцы. «*O Jezu z wysokości, włóż ciała na te kości, jak nie włożysz ciała na te kości, to je weź do swojej wieczności*» [Paluch 1994, 197], «*Święty Gabrielu, weź te suchości, a w te kości nalej tłustości, a nie masz wlać, toweź to swej opatrzności*» [Czernik 1984, 94]. Кашубы, стоячы на парозе ўваходу ў хату і трымаючы на руках голае дзіця, прыказваюць:

O Bueže z vësokuescë,
Spusc cało na te kuescë,
A jak ńe xceš dac cała na te kuescë,
To vez que… ją do večnė xvałoscë.

Вярнуўшыся ў хату, тройчы чытаюць малітву і апранаюць малога ў свежую бялізну. І так тры пятніцы перад узыходам ці заходам сонца [Sychta 6, 82].

3.5.2. Звяртае на сябе ўвагу прымеркаванасць цэлага шэрагу рытуалаў лекавання сушчаў да могілак, скарыстанне атрыбутаў замагілля – прыхіналіся да крыжа, зямлю з магілы бралі да ваннаў, спажывалі ў леках і г. д. А. Палюх тлумачыць такую ўвагу да магільнай сімволікі спробай магічнай перадачы сухотнікам лішкаў цела, «тлустасці» ад памерлых, што для іх ужо непатрэбныя. Паказвае на такое меркаванне і формула, якую вымаўляла маці, падносячы хворае дзіця да труны: Гл. вельмі блізкі тэкст з польскай традыцыі: «*Dejcie, martwe kości, ciało żywym kościom*» [Paluch 1994, 197].

Іншыя даследчыкі апеляванне да памерлых у магічных рытуалах пры сухотах тлумачаць тым, што рахітычныя дзеці, падобныя да маленькіх старых, дзеці-калекі лічыліся як бы пераблытанымі, тымі, што паходзяць са свету памерлых [Арнаутова 2004, 226]. Магчыма, на такую сімвалічную повязь паказвае і беларускае найменне «старасць». У любым разе шэраг рытуальных практык адбываўся з удзелам магільнай атрыбутыкі ці непасрэдна на могілках. Асабліва багацце варыянтаў дэманструе славацкая традыцыя. «Дзіця пераносілі праз дзевяць дзіцячых магіл, клалі на парог ля ўваходу і пускалі сабаку пераскочыць; бралі смецця з касцёла, з карчмы, з дзевяці хат, з дзевяці дрэў і з дзевяці магіл, гатавалі і ў тым адвары купалі дзіця; пераносілі праз дзевяць магіл і лічылі назад: «дзевяць, восем, сем…» або са словамі:

Kosti, kosti, dajte tomuto dieťaťu mäsa dosti,
Jak nemáte mäsa dosti, povolajte si ho do vašej vlasti
[Čápová-Gáborová, 44].

Да ўсходу сонца качалі па магіле хворага, які меў тое ж імя, што малое, і качаў таксама чалавек з такім імем, прыкладам, Сусанна качала па магіле Сусанны малую і казала:

Zuzka, až má ísť, pozdrav ho,
A až ňie, ulev mu
[Čápová-Gáborová, 40].

Фактычна з такімі ж словамі ўкраінскі звычай зафіксаваў Ю. Талька-Грынцэвіч з удакладненнем: знахарка ўкладала хворае дзіця ў мех ад мукі і цягала па магілах [Talko-Gryncewicz 1893, 130]. У Маравіі лекарка ў пятніцу да ўсходу сонца ідзе з хворым дзіцем на могілкі. Першай жа знойдзенай косткай водзіць па дзіцяці са словамі:

Milý ve kosti, déte mně na to dítě masa dosti;
Ne dáte-li mně masa dosti, vemte s ije k s vý libosti.

Так адбываецца тры пятніцы, к трэцяй дзіця або паправіцца, або памрэ [Bartoš 1892, 214]. У прускай Сілезіі дзіця купалі ў вадзе, куды дадавалі пяску з трох магіл [Handwörterbuch 1, 832].

3.5.3. Практычна той жа рытуал разгортваецца ўжо не ля хрысціянскіх атрыбутаў (крыж, абразы) ці на могілках, але ля вылучанай расліны (дзіванна, дзед). «*Узяць скібку хлеба, пасыпаць яе соллю і пайсці на тое месца, дзе расце трава дзіванна. Падысці да яе, прачытаць тры разы Багародзіцу, пакланіцца тры разы і сказаць:*

Дзіванна, дзіванна, святая панна,
Прашу тваёй мілосці, дай цела на косці,
А не то – прымі да сваёй мілосці.

Потым трэба выкапаць траўку, а на гэта месца пакласці прынесеныя хлеб-соль. Выкапаную дзіванну варыць у гаршку кветкамі ўверх, а карэннем уніз. У гэтай вадзе купаць дзіця, прыклаўшы кветкі да яго галоўкі, па разу на дзень, на зары, пасля чаго ваду з травой аднесці на тое месца, адкуль яна выкапана, пасадзіць яе там і, замацаваўшы, як след, у зямлі, уліць туды і ваду» [*Шейн 1902, 284*]. «*Як от бувае дзиця малэе да тако худзенько, та клали да купали ёго ў гэтом зилле, да як его купаюць, то кладуць хлеб и дзеньги, але ўродзе плоцяць и говораць:*

Панна Дыванна,
Прошу вашэй имосци,
Шчоб дали мэнса на косци» [Стол., Полесские 2003, 81];

«Калі "сухое" дзіця, трэба ўзяць кавалак хлеба, солькі і загарнуць бялізнаю, рушніком і пайсці да калючага «дзеда», памаліцца Богу і сказаць:

«*Дзеду мой мошчый, дай маему хлопцу полноту на косці*»,

і зрэзаць гэтага "дзеда" (ружовую галоўку), загарнуць у рушнік, дзе былі хлеб і соль, а хлеб і соль пакласці на гэтае месца, прыйсці дахаты, ашпарыць "дзеда"

кіпнем, не разгортваючы яго. Няхай ён там паляжыць, пакуль вада не астыне, пакласці туды дзіця і выкупаць» [Калінк., Полесские 2003, 80]. «Там расла трава – панна нейкая. Баба ўсё эту панну рвала. Яна эту панну ідзе рваць, адзяецца ў сьвяточнае, хвартушок белы падвязвае, хустачку беленькую завязвае і бярэ хлеб і соліць соллю. І ідзе туды і кладзе там і соліць сольлю, што

…панна, панна, я прышла цябе не рваць.

А ў цябе здароўя прасіць.

Што эты хлеб, як яна ўжо аддавала этым дзецям, я ўжо не знаю. Па зямлі расьце такая трава – панна»[1].

У рытуалах гэтай групы дамінуе семантыка абмену, калі ў расліны ў абмен на яе бяспечны рост або нават на ахвяраванне хлеба з соллю просіцца здароўе для дзіцяці. Больш катэгарычныя формы абмену ў звычаях славенцаў – рахітычнае дзіця на колькі хвілін клалі ў ямку, выкапаную ля карэнняў арэхавага куста са словамі: «*Oreh, oreh, oreh! Otroku zdravje, tebi smrt!*» [Zadravec 1985, 189]. У іншых лекавых комплексах, прыкладам, калі ў ране заводзіліся чарвякі, перадусім у жывёлы, прадугледжваўся менавіта такі рытуал звароту да раслін гэтай жа групы, дзе асноўнай інтэнцыяй ставала пагроза. Ну а пры сухотах славакі імкнуліся на расліну проста перадаць хваробу: дзіця купалі ў вадзе, у якой гатавалі трэсачкі з дзевяці калоў, вылівалі на цярновы куст са словамі: «*Terňu, terňu nebože, trimaj suchoty, bo dzecko ne môži*» [Čápová-Gáborová, 44].

3.5.4. У Наварасійскім краі лячылі хворае на сушчы дзіця на поўню, звяртаючыся да месяца са словамі: «*Мисяцо новый, князю молодый, на тоби боклаг порожний, дай мени боклаг повний*» [Демич 1914, 55]. Паказальная ў дадзеным выпадку карэляцыя поўнага месяца з жаданай паўнатой худзенькага дзіцяці. У палякаў лячэнне малога магічным чынам супастаўляецца з ходам сонца. «*Wychodzi słoneczko zza gory, wychodźcie, suchoty, zza skóry. Jako Bóg na niebie przywróci do ciebie, O Maryjo, z wysokości, dajże mięsa w te kości*» [Czernik 1984, 97].

Зварот да вышэйшай істоты і прымеркаванасць да ўсходу сонца/месяца як сюжэтаўтваральны ў замове ад рахіту дамінуе не толькі ў славянскай, але і ў нямецкай традыцыі. З дзіцем пры схудненні мусяць ісці раніцай на ўсход сонца і казаць: «Буду з Богам вітаць сонца, дзе паварочвае яно да нас. Дапамажы мне і майму любаму дзіцяці, прашу я святога Духа, каб даў ён майму дзіцяці праўдзівых крыві і мяса»[2] [Lammert 1869, 118].

Вузлавымі момантамі этнакультурнага тэксту сухот становяцца тры наступныя атрыбуты: сухі, стары і сабачы. Яны як суіснуюць у межах канкрэтных тэкстаў, так і дэтэрмінуюць асобныя найменні, сімптомы, этыялагічныя матывы, замоўную вобразнасць: імкненне да патлусцення, здабыццё «жыццёвых сокаў», словам, зліквідаванне сухасці, што ўсё разам можа быць атаясамленае

[1] Зап. Валодзіна Т. у 2012 г. у в. Смыковічы Акцябрскага р-на ад Лукашэвіч Яўгеніі Фёдараўны, 1929 г. н.

[2] Sei mir Gott willkommen Sonnenschein, wo reitst du hergeritten, hilf mir und meinem lieben Kinde; Gott den heiligen Vater bitt', dass er meinem Kind helfe; bitt' den heiligen Geist, dass er wolle geben meinem Kind sein natürliches Blut und Fleisch.

з вяртаннем здароўя. Асноўную семантычную нагрузку нясе матыў зліквідавання сухасці і набыцця мяса (здароўя). Многія рытуалы пазбаўлення ад сухотаў карэспандуюць з самой ідэяй тоўстага, пульхнага цела і тым змяшчаюцца ў апазіцыі да таго, што саматычна прэзентуе сам «сухотнік».

Матэрыял з самых розных як славянскіх, так і неславянскіх еўрапейскіх зон дэманструе асаблівую папулярнасць і распаўсюджанасць уяўленняў пра дзіцячыя сухоты. Першыя звесткі пра гэтую хваробу датуюцца раннім Сярэдневякоўем. Натуральна, вызначальны сімптом (анамальнае схудненне) мог суправаджаць самыя розныя хваробы, і таму ёсць падставы меркаваць, што да сухотаў у былыя часы залічваліся дзіцячыя немачы рознага характару. Замовы будуюцца на просьбе да сакральных персанажаў або да нябожчыкаў (функцыі якіх у дадзеных тэкстах фактычна супадаюць) даць «мяса» або перапыніць хваробу дзіцяці смерцю, уражвае ў дадзеным выпадку катэгарычнасць дыхатаміі здароўе – смерць. Сярэдняе звяно – хвароба – практычна апускаецца. У гэтым кантэксце падаецца верагодным залічыць уяўленні пра сухоты да ліку найбольш архаічных у сферы народнай медыцыны, калі ў дачыненні да тэрапіі немаўлят дзейнічаў так бы мовіць закон натуральнага адбору (зусім слабыя і нежыццяздольная дзеці фактычна пазбаўляліся паўнацэннага лячэння). На высокую ступень архаікі паказвае і шырокая распаўсюджанасць падобных уяўленняў у Еўропе з надзвычайным семантычным адзінствам народных найменняў сухотаў у розных рэгіёнах, іх міфалагічнай этыялогіі і рытуальнай тэрапіі. Беларуская ж традыцыя выяўляе практычна ўсе істотныя элементы еўрапейскага этнакультурнага комплексу сухотаў.

Літаратура

Агапкина 2010 – Агапкина, Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. – М.: Индрик, 2010.

Арнаутова 2004 – Арнаутова, Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. – СПб.: Алетейя, 2004.

Архив 1869 – Архив судебной медицины и общественной гигиены, издаваемый Медицинским департаментом. Год пятый, кн. 4. –СПб., 1869.

Байбурин 1993 – Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре (структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов). – СПб.: Наука, 1993.

Березович 2001 – Березович, Е. Л. Этимологическая магия как стимул мотивационного заражения (на материале русских народных названий глазной болезни *ячмень*) // Этимологические исследования: сб. науч. тр. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – Вып. 7. С. 8–25.

Валодзіна 2009 – Валодзіна, Т. Цела чалавека: слова, міф, рытуал. – Мінск: Тэхналогія, 2009.

Верхратскій 1902 – Верхратскій, І. Про говор галицких лемків. – Львов, 1902.

Виноградов 1915 – Виноградов, Г. С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири: материалы по народной медицине и ветеринарии. Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижеудинский уезд, Иркутская губерния) // Живая старина. 1915. Вып. IV. С. 325–432.

Виноградова 2009 – Виноградова, Л. Н. Подменыш // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого: в 6 т. – М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. – С. 98–103.

Власкина 1998 – Власкина, Т. Ю. Ритуалы лечения детских болезней в структуре родильно-крестильной обрядности (на примере лечения «сухоты» на Дону) // Наука о фольклоре

сегодня: междисциплинарные взаимодействия (к 70-летнему юбилею Фёдора Мартыновича Селиванова). – М.: Диалог, МГУ, 1998. – С. 83–87.

Востриков 2000 – Востриков, О. В. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. – Екатеринбург, Свердловский областной Дом фольклора, 2000. Вып. V. Магия и знахарство. Народная мифология.

Высоцкий 1891 – Высоцкий, Н. Ф. Очерки нашей народной медицины. – СПб., 1891.

Демич 1892 – Демич, В. Ф. Педиатрия у русского народа // Отдельный оттиск из «Вестника общественной гигиены, судебной и практической медицины». – Т. XII. 1892. – Кн. 1.

Демич 1914 – Демич, В. Ф. Заразные болезни и их лечение у народа. Очерки русской народной медицины. – СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1914.

Добровольский 1914 – Добровольский, В. Н. Смоленский областной словарь. – Смоленск: Типография П. А. Силина, 1914.

Добровольский 1891 – Добровольский, В. Н. Смоленский этнографический сборник: в 4 ч. –Ч.1. – М., 1891.

Журавлев 2001 – Журавлев, А. Ф. Сущец пеку, или как лечили худосочие // Русская речь. – 2001. № 3. С. 66–70.

Замовы 1992 – Замовы / уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А.Барташэвіч. –Мінск: Навука і тэхніка, 1992.

Зеленин 1914 – Зеленин, Д. К. Описание рукописей Ученого Архива Императорского Русского Географического Общества: в 3 т. – Прага, 1914. Т. 1.

Ермакова 2005 – Ермакова, Е. Е. Сибирская заговорная традиция (конец XX – начало XXI в.): в 2 т. – Тюмень: Издатель Пашкин, 2005. – Т. 2.

Ефименко 1874 – Ефименко, П. Сборник малороссийских заклинаний. – М.: Университетская тип., 1874. – 70 с.

Короленко 1892 – Короленко, П. Черноморские заговоры // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1892. – Т. 4. С. 274–282.

Кузеля 1906 – Кузеля, З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народа // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів, 1906. – Т. 8. С. 1–144.

Куликовский 1898 – Куликовский, Г. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. – СПб., 1898.

Лоскутова 2010 – Лоскутова, Д. Н. Лексика народной медицины в говорах Тамбовской области: автореф. дис. ... канд. филол. наук. 10.02.01 – русский язык. Тамбов, 2010.

Народная 2002 – Народная традиционная культура Псковской области. Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра.: в 2 т. – Псков: Изд-во Областного центра народного творчества, 2002. – Т. 1.

Никифоровский 1897 – Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. – Витебск: Губерн. типолит., 1897.

Пашкова 2008 – Пашкова, Т. В. Народные названия болезней в карельском языке. 10.02.22 – Языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии (финно-угорские и самодийские языки): автореф. дiс. ... канд. филол. наук. – Петрозаводск 2008.

Полацкі 2006 – Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып.1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння: у 2 ч. / склад. У. А. Лобач, У. С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006.

Полесские 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / сост., подг. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М.: Индрик, 2003.

Русские 1988 – Русские заговоры и заклинания: материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / под. ред. В. П. Аникина. – М.: Изд-во МГУ, 1988.

СГЦРБ – Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі: у 2 т. / уклад. Е. С. Мяцельская [і інш.]; пад. рэд. Е. С. Мяцельскай. – Мінск: Універсітэцкае, 1990. – Т. 1: А–П.

Сержпутоўскі 1999 – Сержпутоўскі, А. К. Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. – Мінск: Універсітэцкае, 1999.

Скарбы 2005 – Скарбы народнай мовы: дыялекталагічны зб. / рэд. Л. П. Кунцэвіч. – Мінск: Права і эканоміка, 2005.

Словарь 2008 – Словарь русских говоров на территории республики Мордовия, 2-е изд., дораб. – СПб.: «Наука», 2008.

Словарь 2000 – Словарь русских говоров Башкирии / под ред. З. П. Здобновой. – Уфа: Гилем, 2000. Вып. 2.

СРГС – Словарь русских говоров Сибири: в 3 т. / под ред. А. И. Федорова; сост. Н. Т. Бухарева, А. И. Федоров. – Новосибирск: «Наука. Сиб. Предприятие РАН», 2002. – Т. 3.

СБГПЗБ – Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5 т. – Мінск : Навука і тэхніка, 1979–1986. – 5 т.

Толстой 2003 – Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. – М.: Индрик, 2003.

Топорков 1992 – Топорков, А. Л. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность: сб. ст. к 75-летию со дня рожд. Б. Н. Путилова. – СПб.: Наука; С.- Петербург. отделение, 1992. – С.115–118.

Трейланд 1887 – Трейланд, Ф. Я. Материалы по этнографии латышскаго племени // Сборник материалов по этнографии: издаваемый при Дашковском этнографическом музее. 1887. Выпуск II.

Цыхун 1993 – Цыхун, А. П. Скарбы народнай мовы (з лексічнай спадчыны насельнікаў Гродзенскага р-на). – Мінск, 1993.

Чаусидис 2008 – Чаусидис, Н., Рахно, К., Наумов, Г. Пећ као жена и мајка у словенској традиционалној култури: семиотика, митологија, обреди // Кодови словенских култура, 10 (ватра – огонь). – Белград, 2008. – С. 13–114.

Шейн 1902 – Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: в 3 т. – СПб.: Тип. Акад. наук, 1890 – 1902. Т. 3: Описание жилищ, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право, чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д.

Bartoš1892 – Bartoš, F. Moravský lid; sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. – Telč, Nákl. E. Šolce, 1892.

Biegeleisen 1927 – Biegeleisen, H. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego. – Lwów: Nakładem towarzystwa wydawniczego «Ateneum», 1927.

Čápová-Gáborová – Čápová-Gáborová, Z. Súpis slovenskýh ľudovych zaklínaní, zariekaní a ich analýza z hľadiska poetyky. Diplomová práca. – Bratislava.

Czernik 1985 – Czernik, S. Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć. – Łódź: Wydawn. Łódzkie, 1985.

Encyklopédia – Encyklopédia lúdovej kultúry slovenska. T. 1–2. – Bratislava: Ustav Etnológie Slovenskej Akadémie Vied, 1995.

Federowski 1897 – Federowski, M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. – Kraków, 1897. – T. 1. – Wiara, wierenia i przesady ludu z okoliz Wolkowyska, Slonima, Lidy i Sokołki.

Federowski 1935 – Federowski, M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905: w 8 t. – Warszawa: Towarzystwo naukowe Warszawskie, 1935. – T. 4: Przysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki, Białegostoku, Bielska, Wołkowyska, Słonima, Nowogródka, Słucka, Lidy, Wilejki, Świecian i Oszmiany.

Feilberg 1897 – Feilberg, H. F. Zwieselbäume nehst verwandtem Aberglauben // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde,1897.

Grabner 1985 – Grabner, E. Grundzüge einer ostalpinen Volksmedizin. – Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1985.

Grimm – Grimm, D. M. / Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. – Leipzig: S. Hirzel, 1854–1960 // http://woerterbuchnetz.de/DWB.

Haase 1897 – Haase, K. E. Volksmedizin in der Grafschaft Ruppin und Umgegend // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1897.

Handwörterbuch – Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens: in 10 B. / E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli. – Berlin und Leipzig, 1927–1942. – 10 B.

Höfler 1899 – Höfler, M. Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München Verlag von Piloty, 1899.

Höfler 1896 – Höfler, M. Der Wechselbalg. Zur Volksmedizin // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. – Berlin, 1896. – T. 6.

Lammert 1869 – Lammert, G.Volksmedizin und medizinischer Aberglaube. Begründet auf die Geschichte der Medizin und Cultur. – F. A. Julien, 1869.

Lietuvių 2008 – Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės / Sudarė, parengė ir įvadą parašė DaivaVaitkevičienė. Leidėjas: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas Išleidimo metai: 2008.

Loux 1991 – Loux F. Das Kind und sein Körper in der Volksmedizin. Eine historisch-ethnographische Studie. – Frankfurt am Mein, 1991.

Paluch 1994 – Paluch, A. Suchoty: przyczynek do ludowego pojęcia o chorobie, etiologii i terapii // Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Warszawa: Instytut kultury, 1994. S.192–201.

Rheinisches – Rheinisches Wörterbuch / von J. Müller, H. Dittmaier, R. Schützeichel und M. Zender. 9 Bände. Bonn/Berlin, 1928–1971.

Schneeweis 1935 – Schneeweis, E. Grundniss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbo. – Celju: Družba sv. Mohorja, 1935.

Schulenburg 1882 – Schulenburg, W. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte / Berlin: Nicolai, 1882.

Sychta – Sychta, B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. – Wrocław, 1967 – 1976. T. 1–VII.

Talko-Gryncewicz 1893 – Talko-Gryncewicz, J. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. – Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności, 1893.

Wlislocki 1893 – Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürgen Sachsen. Von Dr. Heinrich von Wlislocki. – Berlin, Verlag von Emil Felber, 1893.

Wereńko 1896 – Wereńko, F. Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały anrtopologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1896. – T. 1. – S. 99–229.

Zadravec 1985 – Zadravec, J. Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju. – Pomurska založba, Murska Sobota, 1985.

TATSIANA VALODZINA

***SUSHCHY/STAROSHCHY*: ETHNO-CULTURAL HISTORY AND THERAPY (BELARUSIAN TRADITION IN THE EUROPEAN CONTEXT)**

Summary

Materials from a variety of both Slavic and non-Slavic European regions demonstrate the popularity and prevalence of particular ideas about childhood tuberculosis. The first information about the disease dates back to the early Middle Ages. Of course, the defining symptom (abnormal emaciation) could accompany a variety of diseases, and so there is reason to believe that children ailments of different nature were perceived as tuberculosis in the old days. Incantations are built on a request to the sacred characters or to the deceased (whose functions are actually the same in these texts) to give «meat» or interrupt the child's disease with death; impressive in this case is the categorical nature of the dichotomy «health – death». The middle link, disease, is practically omitted. In this context, it seems likely to treat the ideas about tuberculosis among the most archaic in the sphere of traditional medicine, when the so-called law of natural selection acted as a treatment for infants (very weak and nonviable kids were actually deprived of proper treatment). The high degree of archaic traits is also witnessed by the prevalence of such ideas in Europe, with extreme semantic unity of folk names for tuberculosis in different regions, their mythological etiology and ritual therapy). Meanwhile, the Belarusian tradition reveals almost all the tangible elements of European ethno-cultural complex of tuberculosis.

Пастуniў ў рэдакцыю 26.04.2013; tania_volodina@tut.by

УДК 398.2

АЛЕНА БОГАНЕВА

БІБЛЕЙСКІЯ ВУСНЫЯ НАРОДНЫЯ ПЕРАКАЗЫ: РАЗНАВІДНАСЦІ, ТЭМАТЫКА, МЕХАНІЗМЫ ФАЛЬКЛАРЫЗАЦЫІ*

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры
Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі

Біблейскія вусныя пераказы цікавая і на сённяшні дзень малавывучаная тэма. Хоць, па нашых экспедыцыйных назіраннях і матэрыялах, гэтыя тэксты шырока распаўсюджаныя і папулярныя, асабліва на заходніх беларускіх тэрыторыях, дзе вусная народнабіблейская традыцыя ў сілу агульнай высокай рэлігійнасці насельніцтва надзвычай актуальная. На падставе сабранага за апошняе дзесяцігоддзе матэрыялу аказалася магчымым зрабіць папярэднія высновы аб тыпалогіі гэтых тэкстаў – відавой і тэматычнай, прасачыць некаторыя механізмы пераходу кніжных біблейскіх тэкстаў у вусныя фальклорныя.

Што ж такое народнабіблейскія пераказы? Гэта вусныя выкладанні біблейскіх падзей, блізкія або тоесныя па сэнсе і змесце да кананічнага тэксту, але якія перадаюцца ў фальклорнай рэдакцыі і адлюстроўваюць (відавочным або невідавочным чынам) светаўспрыманне апавядальніка. Апакрыфічныя і міфалагічныя элементы або іх сляды могуць прысутнічаць у пераказах, але, у адрозненне ад народнабіблейскіх этыялагічных, духоўна-этычных і эсхаталагічных легенд, пераказы распавядаюцца з іншымі мэтамі.

Гэта значыць, вусныя пераказы біблейскіх сюжэтаў або біблейскіх тэматычных фрагментаў распавядаюцца, як правіла, не з мэтай растлумачыць паходжанне існуючых з'яў, істот, прадметаў або іх прыкмет, як у этыялагічных легендах, не з мэтай прадказання або прагназавання падзей у апошнія часы, як у эсхаталагічных легендах, і не з прамой дыдактычна-павучальнай мэтай, як у духоўна-этычных легендах, а з комплексам мэтаў, дамінуючую з якіх можна вызначыць згодна з разнавіднасцю пераказу (пераказы-копіі, -ўдакладненні, -інтэрпрэтацыі, -тлумачэнні, -кантамінацыі, -замяшчэнні).

Асноўная агульная функцыя ўсіх відаў пераказаў, на наш погляд, можа быць вызначана як мнеманічная – функцыя паўтору, замацавання ў памяці і, адпаведна, лакальна-культурным абароце таго ці іншага эпізоду або матыву Святога Пісання. Прыкладам гэтай функцыі можа служыць наступны тэкст, які не змяшчае ні дыдактыкі, ні ўдакладненняў, ні інтэрпрэтацыі, ні тлумачэнняў, ні замяшчэння аднаго матыву другім, а толькі ілюструе адзін канкрэтны матыў 4-й главы Евангелля ад Іаана – сустрэчы Хрыста і самаранкі. «*І самаранка брала воду кала колодезя. Я чула так. Самаранка брала воду. Прышол Хрыстос*

---

* Артыкул падрыхтаваны ў межах выканання праекта БРФФД № Г13Р-005 «Арэальная структура беларуска-рускага лінгвакультурнага памежжа: мова і фальклор».

і просіть: "Дай Мне воды напітіса". Ну але я дажэ чула і в молітвах гэто, не то шчо... Дай воды напітіса. А вона Ёму не дала. І Вон кажэ: "А Я тобе жывую воду дам". І тоды самаранка побегла по всём сэле, і росказала: прышол Хрыстос до водопровода!»[1]

Пераказы з'яўляюцца часткай і вельмі значнай «народнай Бібліі», разам з этыялагічнымі, духоўна-этычнымі і эсхаталагічнымі легендамі на біблейскія тэмы і сюжэты, а таксама паведамленнямі і развагамі пра Біблію пераважна «старадаўнюю», якая, цытуючы інфармантаў, «зусім па-другому напячатавана» і «як свет начаўся там апісвае» [Боганева 2010, 141].

Калі легенды і пераказы ўяўляюць сабой наратывы, то развагі пра Біблію – гэта дыскурсіўна-апісальныя тэксты, дзякуючы якім тым не менш можна зразумець стан, месца і ступень актуальнасці народнабіблейскай традыцыі ў той або іншай мясцовай традыцыі як у цэлым, так і ў прыватнасцях.

Напрыклад, у 2011 г. у экспедыцыі ў вёсцы Бывалькі Лоеўскага раёна мы амаль не запісалі народнабіблейскіх наратываў, што было ў цэлым нетыпова для дадзенага рэгіёна. У якасці магчымага тлумачэння прывядзем размову паміж дзвюма палескімі інфарманткамі 1931 і 1933 гадоў нараджэння: «*Эта ў ей дачка, у яе кніжка… Яна багамаленая етая. І шчэ ета, яе дачка чытае: усе мертвыя васкрэснуць... Вы панімаеце? Ну такога нікада не будзе, бо мертвыя ўсе не васкрэснуць! Эта яе дачка Валя чытае. Другой веры яна.* [А бацюшка, ён што, Біблію не чытае?] *Мо ён сам і чытае, но людзям ён толькі Салтыр чытае, у яго Салтыр. Да. Таго што бацюшка не ў той веры. Бацюшка ж – у праваслаўнай, у нашай веры! А Быблія – яна ўжо ў другой веры…*» Другая інфармантка, у якой дачка «багамаленная», спрабуе спрачацца: «*Быблія ў кажнага папа ё. І ў нашай веры, і ў той веры!*» *Але першая адмятае ўсе пярэчанні безапеляцыйна і ўпэўнена: «Но бацюшка ж нідзе ніколі не чытае Быблію! Толькі Салтыр чытае. Ён мо сабе чытае, адзін дома мо Быблію чытае. А так Салтыр ён чытае, панімаеш…»*[2]. Паколькі ў гэтай вёсцы Біблія лічыцца кнігай «чужой» веры, адпаведна тэксты з яе не знаходяцца ў актуальным мясцовым культурным ужытку.

Аднак такое ўспрыманне Бібліі не правіла, а хутчэй выключэнне, таму наяўнасць у тым або іншым рэгіёне або мікрарэгіёне народнабіблейскіх тэкстаў сведчыць аб актуальнасці і «ўбудаванасці» Бібліі ў вусную мясцовую традыцыю.

Мэтанакіравана запісваць пераказы ў полі мы пачалі толькі з пачатку 2000-х гадоў. У сярэдзіне 90-х, на вялікі жаль, яшчэ не лічылі гэтыя тэксты фальклорнымі адзінкамі. І калі па сюжэтах этыялагічных легенд ужо на пачатковым этапе даследчай працы па рэгіёнах быў распрацаваны апытальнік, то ўласна па пераказах яго не існуе і да гэтай пары.

[1] Зап. у 2001 г. ад Варвары Лаўрэнцьеўны Чатырбок, 1912 г. н., прав., адукацыі не мае, в. Аранчыцы, Пружанскі раён, Брэсцкая вобл. Тут і далей запісы аўтара.

[2] Зап. у 2011 г. ад Марыі Ульянаўны Давыдоўскай, 1933 г. н., мясц., прав., адукацыі не мае, Кацярыны Васільеўны Гаўрык, 1931 г. н., мясц., прав., 4 кл., в. Бывалькі, Лоеўскі р-н, Гомельская вобл.

Справа ў тым, што пераважная большасць пераказаў мае індывідуальны, нетыповы характар (чалавек дзеліцца тым, што зрабіла на яго ўражанне пры чытанні Святога Пісання, слуханні яго ў царкве, часам па радыё, у пропаведзі і да т. п.) гэта значыць, на гэтых тэкстах праходзіць мяжа не толькі вуснага кніжнага, але і фальклорнага (у сэнсе традыцыйна ўзнаўляльнага ў супольнасці) і нефальклорнага. У сувязі з гэтым, скласці апытальнік для збору пераказаў аб'ектыўна амаль немагчыма, як і ў выпадку вусных бытавых расказаў.

Тым не менш гэтыя тэксты важныя для нашых сельскіх інфармантаў сталага веку, і яны ахвотна распавядаюць іх нават без просьбы з боку збіральнікаў, калі з інфармантам усталяваўся даверлівы кантакт і гутарка ідзе на біблейскія тэмы.

Пераказы ў сілу сваёй спецыфічнасці маргінальная з'ява ў даследчых інтарэсах, таму па публікацыях вядома параўнальна невялікая іх частка. Так, пераказы публікаваліся ў зводзе В. Бяловай «Народная Біблія». Усходнеславянскія этыялагічныя легенды» ў раздзеле «Калі Хрыстос па зямлі хадзіў…» [Белова 2004, 327–347] і пасля ў «Беларускай «народнай Бібліі» ў сучасных запісах» у раздзеле «Зямное служэнне Ісуса Хрыста» [Боганева 2010, 89–105]. Сустракаюцца яны практычна ў любых публікацыях народных Біблій разам з легендамі, аднак даследчыкі пакуль не надавалі ім асобнай увагі.

Класіфікацыя пераказаў выходзіць за рамкі звычайнага жанравага падзелу народнай прозы. Пераказы фрагментаў Бібліі не з'яўляюцца ні легендамі, ні паданнямі, ні быліччамі, ні вуснымі бытавымі апавядамі, ні, тым больш, казкамі. Яны абапіраюцца на пісьмовую першакрыніцу і ўяўляюць з сябе менавіта пераказы гэтай крыніцы. Разам з тым вуснае функцыянаванне гэтых тэкстаў стварае ўмовы для іх фальклырызацыі, і, з пункту гледжання яе ступені, пераказы можна падзяліць на некалькі падгруп: пераказы-копіі, пераказы-ўдакладненні, пераказы-тлумачэнні або пераказы з этыялагічнай высновай, пераказы-інтэрпрэтацыі, пераказы-кантамінацыі [падрабязна пра гэта: Боганева 2009 (1), 153–159; Боганева 2009 (2), 301–308; Боганева 2010, 4–13].

Не спыняючыся падрабязна на кожнай групе пераказаў, адзначым некаторыя важныя моманты, якія не разглядаліся ў папярэдніх артыкулах.

Пераказы-копіі з большай або меншай дакладнасцю перадаюць змест арыгіналу па агульнай фабуле, але містычны або сімвалічны сэнс біблейскіх падзей, як правіла, застаецца як бы вынесеным за дужкі ў свядомасці сельскіх інфармантаў. Добра бачна гэта пры разглядванні тэмы грэхападзення першых людзей. Вельмі часта эпізод грэхападзення расказваецца падрабязна ў выглядзе пераказа-копіі, але пры гэтым у пераказе найбольш часта робіцца акцэнт на займальнасці падзеі, тым больш структура сюжэта гэтай тэмы нагадвае кампазіцыю і развіццё дзеяння ў чарадзейнай казцы [Пропп 1928, 102]: экспазіцыя (пачатковая сітуацыя), забарона, адлучка старэйшага (у дадзеным выпадку Старэйшага), парушэнне забароны матывуецца (шкоднік – змей – спакушае і пераконвае Еву парушыць забарону), парушэнне забароны (уласна грэхапад-

зенне) і развязка – шэраг негатыўных наступстваў для першых людзей, жывых істот і ўсёй зямлі [больш падрабязна пра гэта: Боганева 2008].

Іншым разам у пераказах «выпадае» не толькі сімвалічна-містычны сэнс, але і дыдактычны. Так, напрыклад, у расказах пра Вялікі патоп інфарманты могуць даволі скрупулёзна прайграваць матывы будаўніцтва каўчэга, патаплення зямлі, выпускання птушак, пералічваць, каго Ной узяў у каўчэг (і каго не ўзяў) і да т. п., але на пытанне збіральніка: «Чаму Бог вырашыў пакараць людзей патопам?» можна пачуць наступны адказ: «*А я не знаю за што. Вобшчэм уністожыць сьвет захацеў*»[1].

Але ў большасці выпадкаў дыдактыка адыгрывае важную ролю ў пераказах. Калі зноў звярнуцца да тэмы Вялікага патопу, то менавіта дыдактыка-педагагічныя функцыі дыктуюць цэлы шэраг удакладненняў, як і якім чынам грашылі людзі напярэдадні патопу. Матывы буянай весялосці, вяселляў, танцаў на пачатку патопу, балю ў час, калі вада залівала зямлю, найбольш часта сустракаюцца на Цэнтральным і Усходнім Палессі. «*Пра Ной* [маці] *расказывала.* <…> *От, прымерна, мой дзень пападае часта на Тройцу. Саўпадае. І я ўжэ раз, колькі мне была, мо шэісят, і я хацела справіць. А яна міне просіць: "Не спраўляй! Заўтра Тройца!" А я кажу: "Мам, ну што ж, урэда ж тут няма ніякага!" А яна перахрысьцілася, заплакала і пашла з хаты.* <…> *Так яна мне тады посьле расказувала пра ета. Гавора, от так вот, кажа, былі неслухі і да Ноевага патопу. Гасподзь прэдупрэдзіў, гаворыць, Ною: "Дзелай калчэг! Патаму што невазможна ў етам міру ўжэ жыць. Ета ўжо не мір". А яны ўсё раўно: пілі і гулялі ў хатах, танцавалі… Ужо дошч ідзе ў вокны, у дзверы, а яны на гарышча – і там пілі, танцавалі, гулялі. А ўсё раўно і аддтуль пагіблі*»[2]. «*Свадьбы булі перад етым потопам. Да вода подходзіла, да людзі все свадьбы танцовалі – на хаце, на крышэ, пуд крышэй там... Дотуль танцовалі, покуль іх там позмывало. Не верылі, шо будэ потоп*»[3].

Усе разнавіднасці пераказаў рэдка існуюць ізалявана і асобна, звычайна яны ўзаеманакладаюцца або пераходзяць адзін у другі ў рамках аднаго наратыва. Як гэта, напрыклад, адбываецца ў наступным пераказе аб хрышчэнні Хрыста, дзе пераказ падзеі хрышчэння (з элементамі пераказа-копіі і пераказаўдакладнення) пераходзіць у пераказ з этыялагічным вывадам адкуль пайшоў рускі народ. «*А патом, Яму ж было трыццаць тры гады, калі Яго выхрышчывалі. Сказаў, выхрысьціць рускі народ! І вот ета Іван Адсеча, ён жа і называецца Іван Хрысьціцель, ён прызваў усіх людзей. І прышлі яўрэі на бераг ракі Іарданьскай крэсьціцца. І ніхто первы не йдзе. І адкуль Ён узяўся. Прыйшоў і як толькі стаў у рэчку крэсьціцца, як раздалася неба, і над небам палучыўся Сьвяты*

---

[1] Зап. у 2007 г. ад Соф'і Браніславаўны Закавіч, 1935 г. н., катал., в. Любань, Вілейскі р-н, Мінская вобл.

[2] Зап. у 2011 г. ад Аляксандры Афанасьеўны Зайцавай, 1924 г. н., мясц., прав., 5 кл., в. Малінаўка, Лоеўскі р-н, Гомельская вобл.

[3] Зап. у 2004 г. ад Браніславы Мікалаеўны Сасноўскай, 1918 г. н., катал., адукацыі не мае, в. Жмурна, Лельчыцкі р-н, Гомельская вобл.

Дух голуб. І Ён сказаў: “Іван Хрысьціцель, крэсьці Мяне!” А ён спужаўся і кажа: “Госпадзі, эта я должэн ад Вас крэст прыняць, а не Вы ат мяне!” А Ён гаворыць: “Я табе сказаў: крэсьці! Крэсьці Мяне!” І стаіць у Іардані. Ён начаў крэсьціць Яго. Дрыжашчаю рукою. Но перакрэсьціў Яго. І кагда выйшаў Іісус Хрыстос із вады, пашлі і астальныя яўрэі перахрышчывацца. І вот тут так сказана у Ваянгалі: це яўрэі, каторые пашлі перакрэсьцілісь і сталі крэсьціянскай веры і мы пашлі рускі народ. А це, каторыя ламалісь і не пайшлі, так яны і асталісь па сей дзень яўрэямі. Я Ваянгелю чытала, і ў Ваянгалі так пішэцца»[1].

У пераказах па тэме Вялікага патопу часта сумяшчаюцца ў адным наратыве пераказы-копіі, пераказы-ўдакладненні і пераказы-інтэрпрэтацыі. Найбольш частым удакладненнем у гэтай тэме з’яўляецца пералік жывых істот, якіх Ной узяў у каўчэг (тут у асноўным фігуруюць хатнія жывёлы беларускай гаспадаркі і дзікія жывёлы беларускіх лясоў). «*А ён узяў на карабль той, на параход, карову і каня, свінню і кабана, пару парасят, пару каней, пару кароў, і авечак, і вуцей, і гусей, і галубей, – усяго. І сваю сям’ю – і паехаў*»[2]. «*Расказывала, як здзелаў [Ной каўчэг], да насадзіў туды ўсяго, навадненне было. Так ён туды ўсякага: і кароў, і людзей, і сваіх друзей*»[3]. «*Скольки Я на зямлю пусьціў людзей, столька Я іх унічтожу. Но штоб не апусьціць землю, вазьмі ўсяго па парі. З худобы пару кароўку і бычка вазьмі, і гусачак, і вутачак, усяго па парі ў той калчак*»[4]. «*А Ною сказалі ўсяго ўзяць па двое: і галубей, і дажа і гадзюку…*»[5]. «*А ён у каўчэг узяў зайца, пташку, вобшчэм некіх пціц. І зайца. І поплыв*»[6]. «*Дзелай такі каўчаг, штоб узяў ты кажнай твары па пары: і з птушак, і з гадасьцей, і з камароў, і з мух, і з людзей, і з усяго…*»[7].

Але пэўна самымі цікавымі ўдакладненнямі ў пераказах па тэме Вялікага патопу аказваюцца ўдакладненні, каго Ной не ўзяў у каўчэг. У некаторых выпадках такія ўдакладненні надаюць дадатковы асобасны драматызм падзей ва ўсеагульнай катастрофе: «*Ной строіў ковчэга, да ўсі смэялiса з Ноя. “Вы, казаў, людзі, стройце ковчэг, бо скоро потоп будзе”. А людзі нэ слухалі. Ной построів ковчэг, всёго по пары взяў. І жонку свою взяв, і дзецей, і братоў, і сесцёр. А одна дочка нэ послухала і нэ захоціла з імі іці в той ковчэг. І маці хоціла вэрнуцца,*

[1] Зап. у 2005 г. ад Варвары Нікіфараўны Цітавец, 1928 г. н., мясц., прав., 3 кл., в. Заспа, Рэчыцкі р-н, Гомельская вобл.

[2] Зап. у 2011 г. ад Валянціны Гаўрылаўны Грудавенка, 1931 г. н., прав., 3 кл., в. Баршчоўка, Добрушскі р-н, Гомельская вобл.

[3] Зап. у 2005 г. ад Таццяны Іванаўны Белавус, 1924 г. н., мясц., прав., 4 кл., в. Будка Капараўская, Рэчыцкі р-н, Гомельская вобл.

[4] Зап. у 2005 г. ад Варвары Нікіфараўны Цітавец, 1928 г. н., мясц., прав., 3 кл., в. Заспа, Рэчыцкі р-н, Гомельская вобл.

[5] Зап. у 2011 г. ад Аляксандры Афанасьеўны Зайцавай, 1924 г. н, мясц., прав., 5 кл., в. Малінаўка, Лоеўскі р-н, Гомельская вобл.

[6] Зап. у 2004 г. ад Васіля Дзмітрыевіча Рыбінскага, 1921 г. н., мясц., прав., 4 кл., в. Жмурна, Лельчыцкі р-н, Гомельская вобл.

[7] Зап. у 2004 г. ад Галіны Пятроўны Шуцікавай, 1942 г. н., 7 кл., мясц., прав., в. Валосавічы, Чачэрскі р-н, Гомельская вобл.

взяць ейі, а бацько, той Ной, ее нэ пусьців. І ужэ ж ковчэг отплыў. І вот после потопа пошлі од Ноя все людзі, і вся твар пошла. Всёго по пары взяв на ковчэг. Ноева одна дачка не пойшла і сын одзін. Не верылі і не хоцелі помогаць строіць, і іх Ной не пусців. А маці ж хоціла забраць своіх дзецей, а бацько не дав. І воны осталіса, і воны потоплі. А тые всі осталіс, хто зайшов в той ковчэг»[1].

У другіх выпадках удакладненні па гэтай тэме пераходзяць у этыялогіі. *«Сказаў Гасподзь яму, прісказаў, штоб усё ета забраў – харошага па парі, а то і па адным… Усіх жа: і зьмей, усіх. Толькі, знаеш, каго не ўзяў ён? Ета ў Пісанні напісана. Етага… Не ўлез у каўчэг. І яны пагіблі, а як жа гэта іх называюць… Мамачкі мае… Шчэ чэрапы нахадзілі іхніе. Дзетачка, забылася.* [Мо дзіназаўры?] *Не, не заўры. Бальшушчыя самыя…* [Маманты?] *Маманты, да, етыя бальшыя! Дык і патапіліся. І часта гаварілі, што нахадзіліся іхнія чэрапы… Бальшыя сільна. Іх не ўзяў ён. І пцічак, і ўсіх, якія сказаны яму былі… А етыя асталіся і патапіліся»*[2]. «[А якіх птушак Ной узяў з сабой у каўчэг?] *Ворону брав і сінічку брав…* [А бусла?] *Буслане, не брав. Эта Бог зробів потом бусла з чоловека. Вужакі ўсе палавіў, шоб не було вужэй, да в мэшок, да зовязав і сказав: "Нэсі в море і втопі". А вон понёс, да хочэцца побачыць, шо таке? Розвязав, а тые вужы поразьбягаліса. То Вон сказав: "Ты будзь буслом і лові іх"»*[3]. На гэтых прыкладах можна бачыць сістэмнасць традыцыйнага мыслення, калі прадметы, рэчы, жывыя істоты, усё мае сваю гісторыю, прычыннасць, і пэўнае месца ў карціне свету, а ўсталяваныя сувязі паміж усім існым вызначаюцца прэцэдэнтам.

Пераказы-інтэрпрэтацыі «ўбудоўваюцца» ў наратывы тады, калі інфармант суправаджае пераказ біблейскага тэксту сваімі каментарамі, тлумачэннямі, інтэрпрэтацыямі, і яны далёка не заўсёды супадаюць з біблейскімі тлумачэннямі. Падобна выпадзенню сімвалічных і містычных сэнсаў, матывіроўкі дзеянняў Бога часта ў пераказах замяняюцца з глабальна-сусветных на самыя прыземлена-ўтылітарныя. У якасці прыкладаў можна прывесці наступныя тлумачэнні, чаму патопу больш не будзе, а зямля ў канцы свету згарыць. *«І апусціўся ўжэ каўчэг, і Бог сказаў, што больш патопа не будзе, патаму што сільна ўвесь народ патапіла і пашла разная ўжэ вонь. І сказаў, што цяперака ўсех будзе агнём, усех спаліць агнём»*[4]. *«Большы патопа ня будзя, а мы згарім агнём. А то людзі крепка крічалі. Спасаць нада. А як будзем гарець, то ніхто і ня крікня»*[5]. У дадзеных

---

[1] Зап. А. М. Боганева і Т. В. Валодзіна ў 2007 г. ад Марыі Якаўлеўны Філіпчык, 1948 г. н., прав., в. Вулька-1, Лунінецкі р-н, Брэсцкая вобл.

[2] Зап. у 2012 г. ад Соф'і Лаўрэнцьеўны Еўфіменкі, 1935 г. н., в. Белая Дуброва, Касцюковіцкі р-н, Магілёўская вобл.

[3] Зап. у 2004 г. ад Васіля Дзмітрыевіча Рыбінскага, 1921 г. н., мясц., прав., 4 кл., в. Жмурна, Лельчыцкі р-н, Гомельская вобл.

[4] Зап. у 2004 г. в. ад Кацярыны Міхайлаўны Курачай, 1932 г. н., мясц., прав., в. Пружынішчы, Акцябрскі р-н, Гомельская вобл.

[5] Зап. А. М. Боганева і Т. В. Валодзіна ў 2006 г. ад Праскоўі Андрэеўны Вінагаевай, 1928 г. н., прав., в. Капані, Чавускі р-н, Магілёўская вобл.

прыкладах Богу не падабаецца смурод пасля патопу і крык людзей падчас патопу, у сувязі з чым перадвызначаецца «вогненны» канец свету ў будучым[1].

Што тычыцца пераказаў-кантамінацый, калі ў пераказ біблейскага тэксту ўбудоўваюцца этыялагічныя легенды, або калі злучаюцца ў адзіны расказ фрагменты на розныя тэмы і сюжэты Свяшчэннага Пісання, то звычайна яны не проста кантамінуюцца, але ўзаеманакладаюцца і даволі істотна трансфармуюцца. Найбольш часта такія пераказы-кантамінацыі сустракаюцца ў евангельскім тэматычным блоку, прысвечаным зямному жыццю, пропаведзі і цудам Хрыста. *«Памірала адна ў багатаго чалавека дзеўчынка. Так жа ў кніжцы ў мене пішацца, эта ў мене Ангелле ляжыць на стале. То Ён хадзіў, па дзярэўні хадзіў Ён. Да вайшоў у сяло, у дзярэўню з вучанікамі. А гэ па дзярэўні ціхо, гэ ціхо. Кауць, і ўгэ пачаліся слухі, шо тут памешчыка-багатыра дзеўка паміраe. Паміраe дачка, да ўгэ то гэтакэ спакойство, усе ідуць і к ёй хрысціцца, і ўсе йдуць бедаваць к гэтаму багатыру. «А, каэ, дзе яна, дзе той багатыр? На сваіх вучэнікоў. Хадземце, зайдзем». Зайшлі, дабіліся – яна ляжыць ужэ на лаве, але шчэ жывая. Слухаюць дышэ. Але ўжэ паміраць асталосо. Ляжыць на лаве, а Ён у хату ўвайшоў, зірнуў, ці сказаў: «Дзень добры, ці не сказаў, не знаю». Зірнуў людзей багато, хаты там жэ ж, Божэ якіе, там дом які! «Дзе гэты мерэц ці хто, дзеўка гэта?» Падышоў ляжыць. Паглядзеў, за руку ўзяўса, каэ: «Пульсы б'юць. То шчэ яна жыва, – сказаў. – То яна ж ешчэ жыва». А дале рукою на лоб сваею падзяржаў, каэ: «Да жывая яна». Да і ўсё, пусціў. <...> А тая дзеўка раз села. Села, да і сядзіць ужэ. Да асталаса жывая. А другая, то это ў кніжцы дажэ пішацца, а другая дзеўка не бачыць у другое маладзіцы. Яна пачула, шо гэту тут* [хаваць будуць], *угэ <...> на похороны прышла і пачула, што тратаваў. А яна за Ім упляласа даганяць, да шоб дачку тратаваў, шоб бачыла. Да хапаецца за рубіны, даганяць. А Ён адгробса: «Чаго ты хоч, чаго ты хоч? Чаго ты, каэ, хоч?» – На яе адмахнуўса. «Сус Хрыстос, паратуйце, дзеўка не бачыць! Сляпая дзеўка, не бачыць!» «А ты ж, каэ, а Ён, бач, ведаў, ты ж казала на Бога, рымавала, дак і не бачыць дзеўка». А яна адказвае: «І Вы б такіе булі. Бог моцно задзеў, то й казала, і рымавала… А дале шукаю Бога, а дале, каэ, і шукаю Бога!» А Ён: «Ладно, ідзеце дамоў, дзеўка бачыць». Прышоў – дзеўка бачыць. То, бач, Сус Хрыстос это гэто хадзіў, наш о гэты, шо расп'яты на крыжы»*[2]

У гэтым фрагменце расказ пачынаецца пераказам-копіяй пра ацаленне паміраючай дачкі Іаіра (Мф. 9:18–26; Мр. 5:22–43; Лк. 8:41–56) і затым кантамінуецца з пераказам пра ацаленне сляпой дачкі жанчыны, якая *«на Бога рымавала»*. Гэты другі пераказ ужо значна трансфармаваны адносна першакрыніцы. Эпізода аб вылячэнні сляпой дачкі ў Евангеллях не існуе. Тут злучаны некалькі евангельскіх эпізодаў: вылячэнне жанчыны, што пакутвала ад крывацёку

[1] Параўн.: «І сказаў Гасподзь у сэрцы Сваім: не буду больш праклінаць зямлю за чалавека, таму што думкі сэрца чалавечага – зло ад юнацтва яго…» (Быт. 8:21)

[2] Зап. у 2003 г. ад Фядоры Мікалаеўны Курак, 1931 г. н., прав., адукацыі не мае, в. Малыя Чучавічы, Лунінецкі р-н, Брэсцкая вобл.

(Мф. 9:20–22; Мк. 5:24–34; Лк. 8:43–48), ацаленне звар'яцелай дачкі жанчыны–хананеянкі (сірафінікянкі) (Мф. 15:22–28; Мк. 7:25–30), вылячэнне слугі сотніка (Мф. 8:5–10; Лк. 7:1–10), вылячэнне сляпых (Мф. 9:27–31; Ін. 9:1–41).

Акрамя пазначаных разнавіднасцей пераказаў можна таксама вылучыць пераказы-замяшчэнні, калі евангельскі матыў замяшчаецца фальклорным, у прыватнасці, казкавым[1]. «*Перапісь была. А яны ж прышлі ў гасьцініцу, а там места не было ж. Так яны і зайшлі з Осіпам у хлеў той. І прышлося там эта Раждзенне. І, калі радзілась ета Дзіця, і яны там спавілі Яго ў ясьлях… А там жа пастухі паслі авечак ля хлява, там жа зіма не такая як тут. І вот пашоў еты Ёсіп туда. А яны ж кладуць там касьцёр, пастухі етыя, што сьцерагуць авечак. І еты Осіп браў жар рукою і клаў у плашч, і нёс туда, дзе радзіўся Хрыстос. І вот етыя пастухі ўдзівіліся, што як можа чалавек узяць вугаль і ні плашч ні гарыць, ні што. І панёс. І яны пашлі паглядзелі. А там, значыць, еты Младзенец. Эта ж так усе Бог даў. То, бывае, кажуць: «Няпраўда ета!» Праўда. Без Божай волі і волас з галавы не ўпадзе. Толькі мы не замячаем, і мы ж нічым не благадарны. <…> І вот браў гэты жар і саграваліі ета Дзіця. Ну ета ўсе знаюць*»[2]. У дадзеным выпадку адбылося замяшчэнне евангельскага матыву цуда з'яўлення анёлаў на небе пастухам (Лк, 2:8-16) на тыповы казкавы матыў жара, агню, які не паліць (СУС 751В*).

Гэты матыў прасочваецца ў легендарных казках пра багатага і беднага братоў, калі бедны брат на Пасху пазычае агонь у незнаёмага старэнькага дзядка (Бога), нясе яго ў пале вопраткі, агонь не паліць і ў хаце ператвараецца ў золата. Калі багаты брат спрабуе зрабіць тое самае, схлусіўшы, што ў яго ў хаце таксама няма агню, агонь спальвае яго гаспадарку. Лоеўскі раён, дзе быў запісаны прыведзены ўзор пераказу, мяжуе з Украінай, а легендарныя казкі гэтага тыпу неаднаразова запісваліся якраз на беларускім і ўкраінскім Палессі. Прытым матыў жару, які не паліць адзенне, заўсёды выразна падкрэсліваецца ў казкавых беларускіх і ўкраінскіх тэкстах. «*А Господзь эты кажэ: "То наце вам жару", гэтой дзедок. І даў вон ему жару. А куды ж усыпаці? А вон, як у колісною світу, наставіў полу, вон ёму ў полу сыпнуў гэтого жару*»[3]. Прывядзем таксама два фрагменты гэтага казкавага сюжэту з украінскай тэрыторыі[4]: «*Коли вин у нього попрохав вогню, то вин йому сказав: Наставляй пóлу я тобі всиплю. Насипав йому повну полу*

[1] Гэты тып пераказаў не разглядаўся раней.

[2] Зап. у 2011 г. ад Аляксандры Афанасьеўны Зайцавай, 1924 г. н, мясц., прав., в. Малінаўка, Лоеўскі р-н, Гомельская вобл.

[3] Зап. у 2003 г. ад Агрыпіны Філіпаўны Малёк 1931 г. н., в. Мачуль, Столінскі р-н, Брэсцкая вобл.

[4] Навуковыя архіўныя фонды рукапісаў і фоназапісаў Ін-та мастацтвазнаўства, фалькларыстыкі і этнаграфіі ім. М. Ф. Рыльскага НАН Украіны. Фонд 15. Адз. зах. 20. Арк. 134–135. Аўтар выказвае шчырую падзяку шаноўным украінскім калегам Г. Даўжэнок за магчымасць азнаёміцца з украінскімі тэкстамі, а таксама А. Брыцынай за каштоўныя парады ў час работы над артыкулам.

вогню, і той пішов додому» (зап. В. Г. Праўчанка ў 1930 г. від М. Ю. Нехая, з с. Великого Молодькива, Ярунського р-на, Волин. окр.) *«Справді, коли підійшов до нього, аж там стоїть якісь стари дідок. Він попросив його, а він каже: «Держи полу, то я тобі насиплю». Брат бідний каже: «У мене більше немає, як ця одна свитина… Коли я її запалю, то в мене і цеї не буде». «Я тобі кину, держи, не твоє діло». Коли він поніс цей гогонь до хати, то це не гогонь, а – золото»*. (зап. у 1926 г. В. Г. Кравченко від Ганни Шпичихи, в с. Колоденці, Баранівського району, Волинської окр., 1926. Подав Н. Н. Цинкаловський)[1].

Нельга сказаць дакладна, ці гэта замяшчэнне матываў у пераказе здзейсніла сама інфармантка, ці ў такім выглядзе пераказ быў перададзены яе маці, але ў любым выпадку механізм замяшчэння матываў застаецца нязменным, а ў разгледжаным выпадку казкавы матыў вельмі арганічна і ўнутрана матывавана ўбудаваны ва ўведзены народнабіблейскі фрагмент.

Калі народнабіблейскія этыялагічныя легенды абапіраюцца на пэўныя біблейскія тэмы, якія для іх з'яўляюцца вузлавымі і вызначальнымі гэта стварэнне свету, першых людзей, грэхападзенне, выгнанне з рая, Каін і Авель, Вялікі патоп, Вавілонская вежа, пераход яўрэяў праз Чырвонае мора, Ілля прарок, Нараджэнне Хрыстова, уцёкі Святога сямейства ў Егіпет, Страсці Хрыстовы, Распяцце, Уваскрэсенне, Ушэсце то пераказы такой пэўнай «прывязкі» да тэм Святога Пісання не маюць. Пры тым, усе пералічаныя топікі для этыялагічных легенд могуць быць таксама топікамі для пераказаў.

Гэта добра відаць на прыкладзе тэмы Вялікага патопу. Этыялагічныя легенды ў гэтай тэме ў асноўным абмяжоўваюцца сюжэтамі пра мыш, у якую ператварыўся д'ябал, і якая прагрызла дзірку ў каўчэгу, а вуж заткнуў яе сабой (чаму вужоў нельга крыўдзіць і забіваць); аб паходжанні вясёлкі. *«Бог паабяцаў пасля патопу, што патопу больш не будзе, і радугай распісаўся»*[2]. Больш рэдкія варыянты этыялогій у гэтай тэме пра колас, які падчас патопу выратавалі сабака і кот, і ад якога пайшоў хлеб; чаму ў бусла ногі чырвоныя хадзіў па зямлі пасля патопу, і ногі афарбаваліся ў разлітую падчас патопу чалавечую кроў. Але ў асноўнай масе наратывы пра патоп з'яўляюцца менавіта пераказамі: як Бог даручыў Ною пабудаваць каўчэг, як і колькі гадоў Ной яго будаваў, якіх ён быў памераў, каго Ной узяў у каўчэг, а каго не ўзяў; як вада залівала зямлю, як каўчэг плаваў па бясконцай вадзе, як Ной выпускаў птушак шукаць сушу, як яны вярталіся і як пасля не вярнуліся, чаму Ной і пазнаў, што вада сыходзіць, як спыніўся каўчэг на гары Арарат і да т. п. За выключэннем удакладненняў і канкрэтызацый усё гэта комплекс біблейскіх матываў, якія рэалізуюцца ў выглядзе пераказаў. Але нават усе гэтыя фабульна блізкія да арыгінала матывы распавядаюцца часта з адной, далёка не заўсёды відавочнай інтэнцыяй: растлумачыць, што ў наступным канцы свету а апошнія часы ідуць ужо цяпер, свет загіне не

[1] Тамсама. Ф. 15. Адз. зах. 203. Арк. 136, 137.

[2] Зап. у 2012 г. ад Соф'і Лаўрэнцьеўны Еўфіменка, 1935 г. н., в. Белая Дуброва, Касцюковіцкі р-н, Магілёўская вобл.

ад вады, а ад агню. І што пасля патопу жывуць ужо не Адамавы пакаленні, якія тады загінулі, а Ноевы.

Вяртаючыся да агульных тэм вусных народнабіблейскіх пераказаў, можна сказаць, што імі можа быць практычна любая тэма Старога або Новага Запаветаў, якая была прачытана (пачута) і ўразіла інфарманта. З евангельскіх тэм – гэта вадохрышча, цуды вылячэнняў Хрыста, здрада Іуды – тэм, якраз «не ахопленых» этыялагічнымі легендамі.

Пераказы з'яўляюцца вельмі істотнай часткай народнабіблейскай традыцыі. Яны маюць сваю тыпалогію і класіфікацыю, свае заканамернасці ў функцыянаванні і структуры тэкстаў, сведчаць пра стан народнай рэлігійнасці ў той мясцовасці, дзе яны распаўсюджаны, а таксама дэманструюць механізмы адаптацыі пісьмовых тэкстаў Свяшчэннага Пісання да вуснай культуры.

Літаратура

Белова 2004 – «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды: сост. и коммент. О. В. Беловой. М.: Индрик, 2004.

Боганева 2008 – Боганева, А. М. Современные народнобиблейские нарративы белорусов: бытование, контекст, параллели (на материале сюжетов о сотворении мира и первых людях) // Фольклористика в контексте наук о традиционной духовной культуре. – М.: Республиканский государственный центр русского фольклора, 2008. – С. 87–110.

Боганева 2009 (1) – Боганева, А. М. Вобразы і сюжэты Старога і Новага Запаветаў у «Народнай Бібліі» беларускага Падзвіння (па сучасных запісах) // Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых даследаванняў (да 80-годдзя пачатку археалагичных раскопак у г. Полацку): зб. навук. прац рэсп. навук.-практ. семінара. – Навалоцк: ПДУ, 2009.

Боганева 2009 (2) – Боганева, А. М. Віда-жанравы склад беларускай «народнай Бібліі»// Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 6. Мінск: Права і эканоміка, 2009. С. 301–308.

Боганева 2010 – Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / уступ. артыкул, уклад. і камент. А. М. Боганевай. – Мінск : БДУКМ, 2010.

Пропп 1928 – Пропп В. Я. Морфология сказки. – Л.: Academia, 1928.

HELENA BOGANEVA

BIBLICAL ORAL FOLK RETELLINGS: VARIETIES, TOPICS, MECHANISMS FOLKLORIZATION

Summary

Bible oral retellings of the oral rural culture are widely available, and represent an interesting and little-known subject. The retellings of the biblical events similar or identical in meaning and content to a canonical biblical texts that do not contain the apocryphal and mythological elements, but which are transmitted in a folk version and show (implicitly or explicitly) the worldview of the narrator.

In the article classification of retelling is produced in relation to biblical writing texts, the circle of the most popular themes is shown, can be traced mechanisms of adaptation and transformation of texts written biblical tradition in an oral culture, showing the transfer of biblical retellings in accordance with the characteristics of mythological and poetic thinking.

Паступіў ў рэдакцыю 22.03.2013; elboganeva@gmail.com

УДК 398.2+911

АЛЕСЯ БРЫЦЫНА

ДА ХАРАКТАРЫСТЫКІ СЮЖЭТНАГА СКЛАДУ НАРОДНАЙ ПРОЗЫ ЎКРАІНСКА-БЕЛАРУСКАГА ПАМЕЖЖА: ЗАРЫЧНЕНСКІ І РАКІТНАЎСКІ РАЁНЫ РОВЕНСКАЙ ВОБЛАСЦІ

Міжнароднае таварыства даследчыкаў народнай прозы (ISFNR), Кіеў

Украінска-беларускае памежжа – гэта тыя палескія раёны, што захавалі ўнікальныя архаічныя рысы вуснай традыцыі. На працягу стагоддзяў час тут рухаўся няспешна, балоты і дрыгва не спрыялі камунікацыі з вонкавым светам, таму гэтыя тэрыторыі і дасюль застаюцца аднымі з найбольш інтрыгуючых для навуковага асэнсавання. Пасля Чарнобыльскай катастрофы адвечны інтарэс да нязведанага нечакана набыў трагічную афарбоўку. Працэсы перасялення, разбурэнне традыцыйнага асяроддзя, змены ў характары міжпакаленнай трансмісіі, што суправаджалі працэсы ўрбанізацыі і глабалізацыі ў сучасным свеце, актывізаваліся і набылі новыя рысы, звязаныя са зменамі ў быце і ладзе жыцця, справакаванымі аварыяй на ЧАЭС. Таму ўвага збіральнікаў да гэтых тэрыторый толькі падвысілася, і на працягу апошніх амаль двух дзесяцігоддзяў сюды сістэматычна кіруюцца экспедыцыі, закліканыя не толькі зафіксаваць сінхронны зрэз традыцыі, але і адшукаць рудыменты яе стану ў далёкім мінулым праз вывучэнне актыўнага і пасіўнага складніка празаічнага рэпертуару сучасных выканаўцаў. Праца гэта патрабуе сістэматычных і паслядоўных намаганняў, таму ў дадзеным кароткім паведамленні мы падзелімся толькі агульнымі думкамі пра характар сучаснага стану традыцыі, яе сюжэтны склад, актыўны і пасіўны складнікі рэпертуару.

Гутаркі з апавядальнікамі падказалі некалькі нечаканы ракурс разгляду празаічных тэкстаў і шырэй – моўных практык, заснаваных на традыцыйных, у тым ліку і фальклорных[1], дамінантах, праз прызму рэпертуару сучасных выканаўцаў і адлюстраванай у іх сацыяльнай гісторыі, якая злілася з персанальнай гісторыяй і біяграфіяй носьбітаў. Гэтыя назіранні заснаваны на вопыце і на запісах, ажыццёўленых у працэсе працы экспедыцый, арганізаваных Дзяржаўным навуковым цэнтрам абароны культурнай спадчыны ад тэхнагенных катастроф (далей скарочана: ДНЦАКСТК, пры цытаванні пазначаецца крыніца: Архіў ДНЦАКСТК, фонд, справа, дзень, сеанс, файл) у 2006 і 2010 гадах.

Многія рэспандэнты, жыхары лімітрофных зон, асабліва старэйшага ўзросту (75–85 гадоў), ніколі надоўга не выязджалі са сваёй роднай вёскі, і гісторыя імкліва пранеслася паўз іх: яны нарадзіліся пры Польшчы, пачыналі хадзіць

[1] І. Галаваха-Хікс звяртае ўвагу на сімптаматычнае і прадуктыўнае, на наш погляд, перасоўванне фокуса ўвагі сучаснай амерыканскай фалькларыстыкі з пошукаў фальклору на пошукі фальклорнага ў штодзённым жыцці [Головаха-Хікс 2011, 39].

у польскую школу, перажылі нямецкую акупацыю, іх дарослае жыццё прайшло пры Савецкім Саюзе, а старасць – ва Украіне. Пры гэтым «памежнасць» іх існавання станавілася то відавочнай і амаль адчувальнай, то як бы адсоўвалася на маргінэс свядомасці. Сказанае тычыцца перш за ўсё адміністрацыйных і міждзяржаўных межаў. Нечакана аказалася, што канцэпт мяжы, граніцы ў гэтым вымярэнні і ў народнай культуры знаходзяцца ў складаных узаемаадносінах. У традыцыйнай свядомасці носьбітаў канцэпт граніцы неверагодна багаты ў сэнсавых адносінах [Толстой 1995, 537–540], а ўяўленні пра мяжу і пераход нагэтулькі трывала ўкаранёныя ў розных праявах культуры, што нават калі не ўсведамляюцца канкрэтным носьбітам, усё адно фарміруюць наратыўную стратэгію апавядальнікаў, сістэму ацэнак і інтэрпрэтацый[1]. Гэта відавочна пра-

[1] Нават беглы несістэматызаваны агляд звязаных з граніцай (мяжой) павер'яў паказвае асноўныя семантычныя характарыстыкі гэтага паняцця. Мяжа – *небяспечнае месца*: «Ну, я чула, шо на межу не можна седать, бо буде спіна боліть, а больш я такого [усміхаецца] не чула, не знаю». (Зап. А. Брыцына і Н. Гаўрылюк 14.08. 2006 г. у с. Ельнае (Єльне) Ракітнаўскага р-на Ровенскай вобл. ад жанчыны каля 55 гадоў. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Рокитне – 2006. Спр. Брицына. Д. 4. Сеанс 3. Файл 15); *тут водзяцца злыдні*: «Я чула, шо кажуть, шо… як от ото моя межа, а то другіх людей, то не треба ту межу горать, бо в йой усє злідні седять». (Зап. А. Брыцына і Н. Гаўрылюк 13.08. 2006 г. у с. Блажава (Блажеве) Ракітнаўскага р-на Ровенскай вобл. от Смік Параскі Андрэеўны, 1934 г. н. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Рокитне – 2006. Спр. Брицына. Д. 3. Сеанс 12. Файл 63); *на мяжы можна сустрэць русалак*: «Русалки, до то колись ходили, бачили! <…> На межі! Ето на… на Трійцю, як роз... росходилися». (Зап. А. Брыцына і Ю. Буйскіх 28.07. 2010 г. у с. Перакалле (Перекалля) Зарычненскага р-на Ровенскай вобл. ад Дайнэка Кацярыны Пятроўны, 1925 г. н. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Зарічне – 2010. Спр. Брицына. Д. 5. Сеанс 1); *на граніцы між вёскамі штосьці палохае людзей*: «Туди́, як ї́хати до Приві́товки, о, то́же, грани́ця, і там, ше… до війни́… до війни́, ну, десь, в яки́х рока́х е́то бу́де, шо тут… жили́… жили́, жили́, хто ж, тут я… десь… які́с-то були́ тут люде, і-і… заги́нув її́ чолові́к, і вже пі́сля війни́… і там наси́пана моги́ла, на́віть є ще тро́хи знак (за́ра я е́той ба́бушки попита́ю), шве́цька… а, шве́ди! Шве́цька моги́ла, і пи́сля війни́ вже е́та жі́нка, на бі́лому куні́ приї́жжа́ла, шука́ла… моги́лу свого́ чолові́ка, і там їй показа́ли, найшли́, шо… того́, шо там похоро́няний він, і така́ па́ні, каза́ли, назива́ли її́, і… на тому́ мі́сті, як ото́ но́ччу ї́хати, там віхо́дить ляка́є щось». (Зап. А. Брыцына 28.07.2010 г. у с. Рэчыца (Річиця) Зарычненскага р-на Ровенскай вобл. ад Масейчук Яўгеніі Аляксееўны, 1945 г. н.– Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Зарічне – 2010. Спр. Брицына. Д. 5. Сеанс 3); у працэсе магічнай практыкі *на мяжу выносяць адзенне хворага дзіцяці*, каб яно скарэй ачуняла: «Бери́, че́рез грані́цу перевези́, розде́неш там, ту оде́жу чи кинь, чи спали́ там, а… окрути́ в шо-небу́дь, і наза́д, як перевезе́ш че́рез грані́цу, отоді́, – ка́же, – тре́ба одину́ти вже в другу́ оде́жу». (Зап. А. Брыцына і Ю. Буйскіх 26. 07. 2010 г. у с. Прыкладнікі Зарычненскага р-на Ровенскай вобл. ад Якімчук Аксаны Мікалаеўны, 1981 г. н. – Архіў ДНЦАКСТК. Ф. Зарічне – 2010. Спр. Брицына. Д. 3. Сеанс 3); *на мяжы робяць «закруткі»*: «А оди́н, до… А годи́н, да чолові́к, от мій, щита́єца, ме́ї ба́би брат, та він таки́й був ве́льми геро́йський. Да вже пошо́в на ти́ї роса́лки, де ти росалки́ схо́дяца, да пошо́в тако́ меже́ю, то одну́ ба́бу захопи́в». (Зап. А. Брыцына і Ю. Буйскіх 28.07.2010 г. у с. Перакалле (Перекалля) Зарычненскага р-на Ровенскай вобл. ад Дайнэка Кацярыны Пятроўны, 1925 г. н. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Зарічне – 2010. Спр. Брицына. Д. 5. Сеанс 1); *мяжу грэшна заворваць ці рабіць іншыя дзеянні*: «На межі́, до я не спа́ти, а, каза́ли, на межі́ не мо́на, пробача́йте, ни… ни, ни, от, помочи́тиса, от, бо щита́єця між, як ді́шка, е́то, шо хліп печу́ть. <...> І не мо́на на той, заго́рувати між, не мо́жна, гріх між заго́рувати!» (Зап. А. Брыцына і Ю. Буйскіх 28.07. 2010 г. у с. Перакалле Зарычненскага р-на Ровенскай вобл. ад Дайнэка Кацярыны Пятроўны, 1925 г. н. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Зарічне – 2010. Спр. Брицына. Д. 5. Сеанс 1); *за граніцай трэба браць колічкі, якімі агароджваюць «закрутку»*: «Возьми́-и… до схо́ду со́нця, за гряни́цей, возьми́ госо́вих дупкі́в, три дупці́.

яўляецца і ў інтэрв'ю з апавядальнікамі, і ў спантанна выкананых імі тэкстах, і ў актуалізаваных з памяці па просьбе збіральнікаў.

Рэгулюючая роля ўяўленняў пра «пагранічнасць» і «пераходнасць» у свядомасці традыцыйных выканаўцаў на гэтых тэрыторыях бачна паўсюль: ад назваў населеных пунктаў (сяло Пераходзічы Зарычненскага р-на Ровенскай вобл.) і нараканняў бабулек з с. Каморы, што да дачкі адна з іх мусіць дабірацца праз прапускны пункт і дарога з некалькіх кіламетраў па прамой стала 70-кіламетровай, да апавяданняў пра казачна багатае і ўпарадкаванае жыццё ў Беларусі (у адрозненне ад абставінаў жыцця выселенай у выніку забруджвання радыёнуклідамі вёскі Рудня Жараўцы (Рудня Жеревці) Лугінскага р-на Жытомірскай вобл.) ці міфалагічна матываванай упэўненасці ў тым, што ў лесе можна заблукаць, пераступіўшы галінку, што ўпала без ветру[1]. Усё гэта дазваляе зазначыць, што празаічны рэпертуар апавядальнікаў лімітрофных тэрыторый уключае сярод іншых і аповеды пра мяжу (граніцу, пераход і інш.), якія маюць шырокі арэал бытавання, аднак менавіта на абследаваных тэрыторыях гэтыя традыцыйныя ўяўленні і веды займаюць асаблівае месца.

Натуральна, што ў сучасных уяўленнях міфалагізацыя граніцы, асабліва адміністрацыйнай, міждзяржаўнай, амаль не праяўляецца. У той жа час «свая» і «чужая» прастора заўсёды ацэньвалася і працягвае ацэньвацца ў міфалагічным ракурсе, і гэта тычыцца не толькі міжэтнічнага пагранічча (у дадзеным выпадку катэгорыі свой/чужы заўсёды маюць ацэначны характар, хоць палярнасць полюсаў «плюс» і «мінус» вельмі часта можа змяняцца ў залежнасці ад абставінаў), аднак і сваёй і чужой вёскі (напрыклад, расказ пра возера ў Бельску, што ўтварылася на месцы сяла, якое пайшло пад ваду), аднак апавядальнікі пазначаных тэрыторый падзеі з вельмі моцнай міфалагічнай дамінантай лакалізуюць у Беларусі – «чужым», «далёкім», «іншым» локусе.

Самаідэнтыфікацыя выканаўцаў па этнічнай і моўнай прыкмеце таксама звяртае на сябе ўвагу і заслугоўвае хоць бы кароткай характарыстыкі, паколькі ўскрывае важкія, на наш погляд, механізмы дзеяння вуснай традыцыі. Пытанне пра нацыянальную прыналежнасць носьбітаў зводзіцца імі да разумення палітычнай нацыі (у сучасных пашпартах украінцаў адсутнічае графа «нацыянальнасць»), таму ў адказах рэспандэнты часта апелююць да адміністрацыйна-тэрытарыяльнага дзялення і яго зменаў на працягу іх жыцця або акцэнтуюць

І візьми́ її упти́кай, і неха́й так вона́ стої́ть, по́ки ті дупці́ посо́хнуть, і та́я за́крутка». (Зап. А. Брыцына і Ю. Буйскіх 28.07. 2010 г. у с. Перакалле Зарычненскага р-на Ровенскай вобл. от Дайнэка Кацярыны Пятроўны, 1925 г. н. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Зарічне – 2010. Спр. Брицына. Д. 5. Сеанс 1); мяжа – *небяспечны час* (калі месяц «у межах» (г.зн. між старым і новым месяцам), гэта благі час для лёсу народжанага немаўляці: «В етіх межах, кажуть, як і дітятко народіца, хоть і тєлятко, отєліца, в межах, то… недобре время!». (Зап. А. Брыцына і І. Каладзюк 20.08. 2006 г. у с. Драздынь Ракітнаўскага р-на Ровенскай вобл. ад Агіевіча Івана Рыгоравіча, 1936 г. н. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Рокитне – 2006. Спр. Брицына. Д. 10. Сеанс 2. Файл 49).

[1] «*Знаєте шо, кажуть так, бітто так кажуть, шо та палочка, котора биз вітру впаде, із хвоїнкі, то, то ту палочку переступіть, – вже заблудиш, ту палочку*» (Цімчук Аляксандра Васільеўна, 1923 г. н., с. Белавеж (Біловіж) Ракітнаўскага р-на Ровенскай вобл.

увагу на асаблівасцях гаворкі (абследаваныя тэрыторыі належаць да гаворак, пераходных да беларускіх)[1]. У той жа час носьбіты традыцыі выразна адмяжоўваюць жыхароў Палесся ад суседзяў – жыхароў іншых рэгіёнаў.

Даследаванне празаічнага рэпертуару апавядальнікаў, што ў дадзеным выпадку складае наш інтарэс, таксама выразна паказвае спецыфічнасць яго сюжэтнага складу. У якасці гіпотэзы, якая ўжо неаднаразова абмяркоўвалася даследчыкамі і, як нам падаецца, знаходзіць пацвярджэнне ў прааналізаваным матэрыяле, можна выказаць меркаванне, што многія рэліктавыя з'явы не толькі маюць вельмі значную глыбіню гістарычнай памяці, але і ў рэшце рэшт узыходзяць да племянных адрозненняў, якія да гэтага часу прасочваюцца і ў мове, і ў традыцыйнай культуры.

Характарызуючы празаічны рэпертуар жыхароў памежжа, можна адзначыць, што цяпер для яго не характэрны казкавыя тэксты, асабліва чарадзейныя казкі, што ж тычыцца казак пра жывёл – то яны пераважна фарміруюць рэпертуар для дзяцей. Больш актыўна выконваюцца бытавыя казкі, пераважна тыя, для якіх уласцівая павучальнасць (традыцыйныя сюжэты СУС 1370 В* (Жонка не хоча прасці); СУС 1365 В (Кошана – стрыжана); СУС 1365 С (Упартая жонка)). Да іх блізкія легенды і прытчы, якія займаюць адносна вялікае месца ў актыўным і пасіўным рэпертуары (пры гэтым характэрна тое, што ў залежнасці ад інтэнцыі выканаўцы (Ługowska 1993, 15–40) тэксты набываюць рысы таго ці іншага жанру) з традыцыйнымі сюжэтамі СУС 981 (Чаму перасталі забіваць старых); СУС 793* (Чаму людзі перасталі ведаць час сваёй смерці); СУС 822 (Лянотны жаніх для стараннай дзяўчыны); ATU 1638 (Чаму цыганам красці можна); СУС 934 А (Смерць ля калодзежа)). Дастаткова вялікая папулярнасць некананічных сюжэтаў, якія належаць да «народнай Бібліі»[2], іх разнастайнасць параўнальна большая, сярод тэкстаў ёсць і такія, што не фіксаваліся, як нам падаецца, на іншых тэрыторыях, у тым ліку і на Палессі. Яны, як правіла, уключаюць шэраг традыцыйных складнікаў (персанажаў, матываў, адлюстраваных у іх уяўленняў і вераванняў), якія ўвасабляюцца ў сюжэце, што цяпер знаходзяцца ў рэпертуары толькі асобных носьбітаў. Адным з найбольш выразных сярод іх з'яўляецца легенда пра тое, як Бог і Дракон (Сатана) дзялілі людзей:

«*Моя маті росказувала. От можете запісать, вона вона Кузьміч Анна Матвєєвна була, якшо треба, вот. Кузьміч Анна Матвєєвна, то моя маті. В(о)на мені росказувала.*

Каже, жив Бог і Дракон, вони жилі мірно, як друззя булі. А потом шось не є ето само... а потом шось вони не поладілі, шо началі споріть, і давай деліть народ, уже, Бог із Драконом. Давай деліть народ.

Як сталі вони народ дєліть, то Бог каже:

[1] Карту гаворак украінскай мовы гл.: Жилко 1955.

[2] Шырокі палескі матэрыял утрымліваюць грунтоўныя работы расійскіх і беларускіх калег: «Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды», падрыхтаваная В. Бяловай, і «Беларуская "народная Біблія"» ў сучасных запісах», падрыхтаваная А. Боганевай.

– Мнє треба тиє взять, я собі люді заберу, шо моляца, а тобе нехай тиє люді, шо не моляца (не служат Богу).

А Дракон каже:

– Добре, я заберу тих людей, коториє не вміваюця.

А Бог каже:

– Нє, ти бери тіх людей, которие не втіраюца. – (Шо вмілісь, да не вітралісь рушником, втіральніком.) О.

Ну так і согласівся Дракон, забрав тіх людей.

Потом началі вже вони деліть ети, животни, считай.

Ну шо, основне в перву очередь Дракон шоб пчоли (на Бога):

– Разделім пчоли!

А Бог каже:

– Я не (о)ддам тобі пчол, я тобе дам трошки пчол, алє (о)дненьку я заберу з етого з стада.

Ну, Дракон забрав те стадо, а Бог забрав матку з того стада, бо куди матка, туди й рой полєтіт, за маткою, о.

Обхітрів Дракона Бог. (Забрав одну ту, штучку, а рой знявсь і полєтів за маткою.)

Дракон оставсь без роя, без пчол. «Шо ж, буду я собє сам уже робіть уже пчоли.» – (Творить.)

Візьме, шо зробіть, – то не пчола. Зробів – оса, потом зробів другу – джмєль, зробів третю уже того... ето-то, слєпак, то такі, як ото, людей кусають.

Потом став робіть пчолу, – не зробів, уже получілась не пчола, а якась... ну, забула, як отож... там називалася уже, ну, не знаю, забула.

Ну, общем, що не зробіть, – то не пчоли, не получаєця.

Натворив гетого разного, шо кусаєця, на... народ поганого, бо… ето не пользітєльне для народа, як пчоли.

І етого разного, то Дракон натворив, наробів, все пчоли робів, не зараді етого разного. Понатворював.

Тепер же каже Бог отак:

– Ти бері тіх людей, которі ти забрав, і імі руководі, а я своїмі буду руководіть.

Так Дракон не соглашаєца, шоб усі булі разом.

Бог каже:

– Нє. Так нє буде. Я должен своїмі роспоряжаця, а ти своїмі.

Шо робіть етий Дракон, забирає своїх людей, і отдєляє їх отдєльно, таку дєсь площадь, відєлів, і вже своїмі дійствами, тимі, що не положено, тих людей завлєкнув, і люді пошлі за їм, о.

Пожив он трошки з етімі людьми, – нема, йому мало, треба больш. Он давай уже етого... (Ето Дракон, Сатана.) Давай владєть людьми. І етиє лю...

Перетворився, каже, в Бога он. І от із разних вєр, шо зара є, ето всє вєри нєсправєлівиє, а всє блудниє вєри.

Перетворивсь у Бога і, каже, буде… будуть люді клоніца к йому і моліца к йому.

Ото разние вєри, шо то вєрущиє, да еті суботнікі, да... да єгови да все то...

Вєра та, котора в Божий храм от прєждє вєка, в церков, ето.

А гето всє блуднiє вєри. Ето натворив Дракон. І їм… вон перетворивсь у Бога, і вроді как вон Бог, і люді к йому моляца по разних домах і уклоняюца йому, шо то Бог, а ето нєсправєдліво. Ето блудниє вєри. Імі за... владєє Дракон. У їх Христа нєту, і ето їмі вдадєє Дракон.

Я ж вам кажу, мать моя росказувала, і я сколько житіму, туда я не пойду. Ето нєсправєдлівиє вєри. Та(к), як тепер партій багато, так буде вєр. Будуть люді добре жить, і буде багато вєр. Но ето вєри всє нєсправєдлівиє.

Отаке о»[1].

Найбольш выразнай рысай сучаснага празаічнага рэпертуару, асабліва яго «класічнага» складніка, што заўсёды прыцягваў увагу фалькларыстаў у адрозненне ад «новых» жанраў, якія толькі параўнальна нядаўна сталі ўваходзіць у кола фалькларыстычных інтарэсаў («вусная гісторыя», персанальныя наратывы, фальклор урбанізаванага асяродку і інш.), з'яўляецца міфалагічная (дэманалагічная) проза. Гэтыя тэксты не толькі фарміруюць актыўны рэпертуар большасці носьбітаў, але і своеасабліва асэнсоўваюцца. Кажучы пра адносіны гэтых тэкстаў да рэчаіснасці, можна адзначыць веру большасці рэспандэнтаў у рэальнасць апісання, у сапраўднасць расказанага. Пры гэтым многія тэксты маюць характар мемаратаў, для якіх характэрна тое, што выканаўцы без сумніву сцвярджаюць сапраўднасць аповеду, што нярэдка суправаджаецца своеасаблівымі формульнымі выказваннямі тыпу: «*Тето, то точна правда! Не то, шо там, видумка…*» (Браніслава Якаўлеўна Маторка, с. Вычыўка (Вичівка) Зарычненскага р-на Ровенскай вобл.), у той жа час як фабулаты, у адрозненне ад мемаратаў, як правіла, суправаджаюцца формульнымі выказваннямі супрацьлеглага характару: «*А чи правда, чи ні, хто його знає*» (Якімчук Аксана Мікалаеўна, с. Прыкладнікі Зарычненскага р-на, Ровенскай вобл); «*Свокров моя так казала, а правда ето – ниправда, їм такого не приходилоса, вона…*» (Ломазей Ефрасіння Пятроўна, с. Марочнае (Морочне); «*А чи воно правда, чи неправда...*» (Кавтанюк Галіна Емельянаўна, с. Зарэчнае (Зарічне); «<…> *таке я чув, а чи то правда, чи неправда, таке я ни знаю...*» (Каўтанюк Іван Міронавіч, с. Зарэчнае (Зарічне).

Практычна паўсюль фіксуюцца аповеды пра вяртанне памерлых: муж прыходзіць да жонкі наяве ці ў сне, памерлая маці, што пакінула немаўля, штоночы прыходзіць карміць яго і люляць. Пра тое, што гэтыя сюжэты з'яўляюцца прыналежнасцю актыўнага рэпертуару, сведчыць прыведзены ніжэй урывак сеансу запісу, што адрозніваецца поліфанізмам (дыялагічнасцю) (гл.: Dégh, Vázsonyi 1976, 93–123), які з'яўляецца вынікам жывога інтарэсу носьбітаў да гэтай тэмы і веданнем яе, служыць дадатковым аргументам на карысць гэтага меркавання. У працэсе гутаркі апавядальніцы зацікаўлена абменьваюцца тэкстамі пра вяртанне памерлых:

[1] Зап. А. Брыцына і І. Каладзюк 21. 08. 2006 г. ад Кузьміч Марыі Кандрацьеўны, 1936 г. н. у с. Вежыца Ракітнаўскага р-на Ровенскай вобл. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Рокитне – 2006. Спр. Брицына. Д. 11. Сеанс 4. Файл 13.

О. Б. Скажіть, а розказують про те, що може вночі щось <…> і мертві чи сняться, чи приходять додому <…>?

Є. К. Но, колісь ще, ето росказувала… Хто ж то? Баба наша! Шо... умерла жонка молода. (А було дітятко мале, осталос, шо в колисці.)

Ну, каже, от, бач, вже поз хатою, стукає, ідє, ідє… (і то то тьотка, вона... в нас ще жіва), а в її було да сємєро, мо, дєтєй осталось сірот, а саме мєншє.

То батько, каже, спіть, а вона колише те дітя.

От, каже, маті, махнулась по <неразб.>. Он… махнулась маті поз хатою.

Каже, пріхо-одіть, вже… вже нє можу поколихать, а колиска в нас така вісить, на веровках така, четирі такіх палкі звязані да мєшок накладєній да на веровках така, колиска.

А, вже, всьо, остановілась. От, каже, чую, дитя цицку сце, сце, сце (так у нас грудь), сце, посцало...» (А то, ка, плаче, плаче. Я колишу, колишу й плачу сама).

От махнуло колискою, і вже, чую, бразнуло дверамі і пошло!

[Кажуць адначасова.]

П. П. Ну, то ж правда!

Є. К. Каже, ну, Волинко росказувала.

П. П. То ж в нашом сєлє. Маті вмерла, дєті пооставаліса, ну, то ж правда!

Є. К. Колі, каже, вже того, пошла маті поз хату, я, каже, вже як колішу, Андрєйка та-ак, каже, вже плаче, то я думаю: «Коб скорєй маті...» – Бачу, шо маті... така рада, шо маті йдє, да он стіхнєт.

Ну, да вже дітя стало худ... таке, чахті стало вже.

Кажуть... сталі люді казать, шо вже забере й дітя, маті.

Да батько, я знаю, шо-то он зробів, [до слухачки] мо, положів батога..?

П. П. Онсипалі!

Є. К. І онсипалі маком самосієм тим, те, і того, мо, бів, батогом. Каже, як почав: «А чо ти? Нє схотєла жить, да ще ти ходіш сюди? Шоб я больш тєбє не бачів!»

Дак, то то баба росказувала, нє знаю, чі правда, чі нє.

Каже, став вже батогом біть (а по чому вон там бів, тож ї, жонки то не було) да, кае, махнулос, як бразнуло дверамі, да бульш не прішла.

То таке.

Н. Г. То це не казка?

П. П. Ето не казка, то правда!

Н. Г. А шо це?

П. П. І ще я вам одну роскажу.

Н. Г. То що, то правда?

Є. К. То правда. Прівєдєніє, прівєдєніє!

Де-то оно…

П. П. А в нас одін, вмерла жінка. В Панаса, в <неразб.>...

Є. К. Ану!

П. П. Вмерла жонка. Шестєро дєтей осталося.

Ну, єзділі ми по її в Ровне, <неразб.> в Ровному <неразб.>, їдом, аж мертвіє, сєдают, сєдют на воз, на мишіну. (Ну, мі не бачім, ну вон бачів.)

То вона до його цєлє літо ходіла на ноч. (Вона одна в матір(і) була.) То вон, моя мать, йому даже родна тьотка, то вона матер моєй росказала, шо «Ганна ходить до менє на ноч!»

Ну, маті пошла до тує вже його тьощі, шо єї дочка, та й каже, шо «Знаєш шо, Фрося, Ганна ж ходить до Панаса, то й забере!»

А в(о)на каже:

– То не Ганна!

(То знаєте, шо йому приключілось?)

Да найшлі маку самосєйного, да води сятої, да й опсіпали його, обліли, то вона… ще ходіла так довго, до його... алє прідє, та за воротамі, за воротамі, <неразб.> стоїт да й пойде да каже:

– Е, хитрий, ти, хитрий, шо так зробів, ти... (я хітра, а ти ше хітріший).

Да не стала ходить.

Ето правда! Ето нє, нє казка.

О. Б. А не кажуть, чого мак <…>?

П. П. А мак самосій, отой святий мак, от, як сатана приключаєца (ето ж сатана, хіба то вона ходіть?), то мак того, маком опсипають, і вже вон, вона нє йде.

Є. К. От в календарі пишеця, шо от Маковєй, завтра святять мак, самос... те, зілля всяке, і оно од етого... як худоба хворіє, як шось таке в хаті, шо опсівають, маком самосєєм[1].

Характэрна, што традыцыйныя сюжэты пра «прыплаканага» мерцвяка, *перелестніка*, вогненную віхуру, нячыстую сілу, што з’яўляецца ў абліччы памерлага мужа ці жаніха да жанчыны, распаўсюджаны і на іншых тэрыторыях, напрыклад, на Палтаўшчыне (у тым ліку і СУС 365 (Жаніх-нябожчык), тут практычна не фіксуюцца.

Актыўна бытуюць аповеды пра прыход «дзядоў» ці пра тое, што гаспадыня, якая забылася пакінуць на стале пачастунак для памерлых продкаў у памінальны дзень, у сне бачыць кагосьці са сваякоў, які нагадвае ёй пра правіну і наракае за няўвагу: «<…> *повечерялі, а вона легла спать, аж юй сніца, каже:*

– Юхімко! – (прішов її батько) да каже: – Юхімко! Чому ти так робіш, больш так нє робі, я прив’юв своїх людєй, да сєдєлі, сєдєлі, а мнє так стидно стало, шо ти так позно вечеру зварила! Другий раз раней вари! Шоб вото, а то прив’йов людєй, а в тєбє вєчєрі нєма. Да мнє там стидно стало, шо о. То ти другій раз так нє робі.

А вона встала, і каже, встала, так, як он, каже, геть от росказав, стала все геть, я знаю, шо ка: “Юхімко, ти больш так нє робі!”»[2].

---

[1] Зап. А. Брыцына (О. Б.) і Н. Гаўрылюк (Н. Г.) 13. 08. 2006 г. ад Кулакевіч Евы, 1948 г. н., і Пацюкевіч Праскоўі (Параскі) Васільеўны, 1930 г. н., (П. П.) у с. Блажэва (Блажове) Ракітнаўскага р-на Ровенскай вобл. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Рокитне – 2006. Спр. Брицына. Д. 3. Сеанс 6. Файл 44.

[2] Зап. А. Брыцына і Н. Гаўрылюк 15. 08. 2006 г. у с. Глìннае (Глинне) Ракітнаўскага р-на Ровенскай вобл. ад Лошыць Любові Пятроўны, 1933 г. н. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Рокитне – 2006. Спр. Брицына. Д. 5. Сеанс 4. Файл 46.

Міфалагічныя расказы пра сакральныя локусы, з якімі звязаны аповеды пра пакаранне за грахі (пераважна за працу ў святы), маюць шырокае распаўсюджанне ў палескай і шчырэй – ва ўкраінскай празаічнай традыцыі, аднак у рэпертуары памежжа іх бытаванне параўнальна больш інтэнсіўнае. Пра гэта сведчаць, напрыклад, шматлікія фіксацыі аднаго сюжэта ад розных жыхароў сяла (напрыклад, расказ пра пакаранне вёскі, якая пайшла пад ваду, і пра жанчыну з дзіцем, якія ператварыліся ў камень, пакольні, насуперак забароне, пры ўцёках яна азірнулася. Дыялагічнасць тэксту легенды і ў гэтым выпадку даволі выразная, хоць гэта і фармальная прыкмета прыналежнасці сюжэта да актыўнага рэпертуару апавядальнікаў:

Н. М. От ішов дєдок старенький с палочкою. Приходить, а тут хлопці сміюця с того дєда. А вон каже:

– От ві смєтес, такіє здоровіє.

Камень такій коло церкви лежав, а вон заклав, заткнув у камень палочку. (Так мінє тьотка росказувала!) Ту палочку заткнув:

– От, – каже, – попробуй ти витяни!

Такі здорові, а з мене смієтес, старенького.

Вони всє брались, всє бралися хлопці – не мона витянуть!

А он узяв м'єзинцем-пальцем, і ту палочку вітянув і стала вода іти. Ну, і стала вєльмі вода іти.

І стала вода йти, а той дід пошов. Але вон до цього, той дєд, як ще не йшов до церкви, вон прішов у село да переночувать – нехто його не пускав у хату. А он зайшов, отака на краю села хатинка старенька була, і там в той хатині ста… жила вдовиця. А в тої вдовічки було дитятко. А вона... Вон пришов да каже:

– Мо, ти б мене приняла на ноч.

А вона каже:

– Діду, в мене нема шо дать їсти вам!

А он каже:

– Не пережівай, якось буде.

От вона...

Каже на єї:

– Є в тебе та дєжка, шо мука була?

Вона каже:

– Є.

– Ну, йди, – каже, – пошкрябай в місочку, може, нашкрабаєш мукі.

Вона пішла нашкрабала мукі.

– Ну, – каже, – росчіняй. – (Хлєб).

Росчінила вона те тєстечко, а вранці ка(ж)е:

– Дєду, чим же я замісю, нема в мене мукі?

А он каже:

– Ще раз іди туди!

Пошла вона в дєжечку, знов та мука появілась у той дєжеці.

Вона знов нашкрабала, взяла, замєсіла той хлєб і спекла. Дала дєду буханочку, а (о)дну собє взяла. А вон каже, каже той дєд:

– Я пойду зараз в село, а ти йди. Може, в селі буде крік, може, стогон, мо шо, ну, только не оглядайса! Як ідеш, не оглядайса!

Ну, вона пошла з села та вдовіца.

(А тиї хлопчики, як вон зайшов да заткнув в камінь, палочку ту, вітягали, – не мона вітянуть.) Дід як вітянув, ту палочку, і стала вода йти. І стала вода йти, і став в селі крік, шум, село стало все вішчать, все крічать і худоба ревти – все.

Ну, а та жінка йшла, йшла, і не відєржала і взяла – завернулас.

П. П. Оглянулас она!

Н. М. І так, як обернулас вона, так вона стала с тою дитиною каменьом.

[Кажуць адначасова.]

П. П. Каменьом...

Н. М. Отак її назвали те село, шо Каменьє.

П. П. ... і там отепер таке...

Н. М. Я таку легенду чула, то колись мінє таке росказували...

П. П. Нє сєло, то болото, болото там!

Н. М. Ну, і стало болото! Вірос он, тей камінь, і так, кажуть, шо оте дитя, шо підперазано було шнурочком, то даже на камені, казали, шо був шнурочок. Так: жонка і малєнькій камєньчік, шо вона с камєньом, з дітіною своєю, як стала, так і осталась камєньом.

То таке я чула. Да.

Слухачка: *І батько мой отаке якесь росказував...*[1].

Вера ў праўдзівасць псоты або дапамогі з боку варожак і чараўніц выразная ў многіх сучасных аповедах, якія запісваюцца паўсюль.

Сюжэты пра ведзьмаў маюць свае асаблівасці. Часцей за ўсё гэта расповеды пра псоту каровам, адбіранне малака, павучальныя расказы пра тое, як на тым свеце душу ведзьмы будуць рваць за яе шкодную дзейнасць на гэтым свеце, аповеды пра пераўтварэнні ведзьмы і пашкоджанне яе рукі ці нагі. Гэтыя ўяўленні і аповеды пра іх шырока распаўсюджаныя, у меншай ступені гэта тычыцца расказаў пра пярэваратняў: «*Кажуть, був колісь такій случай (ето я тоже таке чула, ето нє* <неразб.> *воно було, такіє разговори) шо, каже, маті скінулась, да пошла до сина.* (Да <неразб.> корові).

А син стерьог. Да махнув косою, да 'дрізав лапу.

Да заходіт вранці, аж маті сідіт бєз рукі, а тей каже:

– Ето ти, я не знав, шо ти, я б тобі, – каже, – й голову отрізав! Ну, от.

Отаке було, розговори. Чі воно правда, чі ні…[2].

Унікальныя ў сваім родзе аповеды пря аброчныя дрэвы, сярод якіх асабліва цікавыя тэксты пра Цар-дрэва ў с. Вежыца Ракітнаўскага раёна Ровенскай вобласці. Яно было вядомае далёка за межамі сяла, у памоцнасць «аброкаў» верылі

---

[1] Зап. А. Брыцына (О. Б.) і Н. Гаўрылюк (Н. Г.) 13.08.2006 г. ад Місюкевіч Ніны Ігнатаўны, 1953 г. н., і Пацюкевіч Праскоўі Васільеўны, 1930 г. н., (П. П.) у с. Блажава (Блажове) Ракітнаўскага р-на Ровенскай вобл. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Рокитне – 2006. Спр. Брицына. Д. 3. Сеанс 4. Файл 34.

[2] Зап. 19. 08. 2006 г. ад Даныш Таццяны Дзмітрыеўны, 1939 г. р., у с. Беразове Ракітнаўскага р-на Ровенскай вобл. – Арх. ДНЦАКСТК. Ф. Рокитне – 2006. Спр. Брицына. Д. 9. Сеанс 2. Файл 26.

і ў часы атэізму, і, па сведчанні рэспандэнтаў, абракаліся і ў савецкі час нават прадстаўнікі вясковай інтэлігенцыі. Як кажа адзін з носьбітаў, праўда, недастаткова выразна артыкулявана (Ільля Мацвеевіч Жэжук, 1954 г. н.), гэта «хвоїна» стаіць ад стварэння свету, іншыя ж сцвярджаюць, што яна «трымае свет» і калі ссохне – прыдзе канец свету: «*А, кажуть, ще пока вона стоїт, то шо ще й світ держица! І що вона ето уже, кажуть, світ уже тоді не буде*» (Касцюкевіч Надзея Сафронаўна, 1955 г. н.). У аповедах пра няправільныя паводзіны людзей, якія прывялі да таго, што векавое дрэва стала засыхаць (чалавек абсек суччa, цыгане памылі ногі ў крыніцы), яны між тым не заўважаюць, што дрэва зусім перастала падаваць прыкметы жыцця.

Багаты і разнастайны празаічны рэпертуар памежжа, прыналежнасць многіх, у тым ліку ўнікальных, тэкстаў да актыўнага рэпертуару (у той час, як на іншых украінскіх тэрыторыях, у тым ліку палескіх, яны паступова страчваюць актыўнасць бытавання) выклікае асаблівы інтарэс даследчыкаў да ўкраінска-беларускага памежжа. У гэтым артыкуле зроблена толькі «заяўка» на разгляд праблемы на сучасным матэрыяле. Сістэматычная збіральніцкая работа ў гэтых раёнах працягваецца, гэта дазволіць у далейшым увесці ў поле зроку даследчыкаў і супастаўляльны аспект, які значна ўзбагаціць і праблематыку, і высновы даследавання.

Літаратура

Беларуская 2010 – Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / уступ. арт., уклад. і камент. А. М. Боганевай. – Мінск: БДУКіМ, 2010.

Головаха-Хікс 2011 – Головаха-Хікс, І. Особливості розвитку американських та українських фольклорних теорій на початку XXI століття: порівняльний аспект // Народна творчість та етнологія. – 2011. – № 4.

Жилко 1955 – Жилко, Ф. Т. Нариси з діалектології української мови. – К.: Радянська школа, 1955.

Народная 2004 – Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. – М.: Индрик, 2004.

Толстой 1995 – Толстой, Н. И. Граница // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 1: А – Г. М. : Международные отношения, 1995. – С. 537–540.

Dégh, Vázsonyi 1976 – Dégh L., Vázsonyi A. Legend and Belief // Folklore Genres / ed. by D. Ben-Amos. Austin; London: University of Texas Press, 1976. – P. 93–123.

Ługowska 1993 – Ługowska, J. W świecie ludowych opowiadań : texty, gatunki, intencje narracyjne. – Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. – 1993. – S. 15–40.

OLESYA BRITSYNA

TO THE DESCRIPTION OF PROSE REPERTOIRE OF UKRAINIAN-BELARUS BORDER ZONE: ZARICHNENSKY AND ROCKITNOVSKY DISTRICTS OF REGION OF RIVNE

Summary

The article deals with the general characteristic of prosaic repertoire of story-tellers of contiguous zone between Ukraine and Belarus (two boundary districts of Rovno area). Traditional representations about the concept border, reflected in interview and actual repertoire are also studied.

Паступіў ў рэдакцыю 08.04.2013; britsyna@ukr.net

УДК 398.8

ЮРЫ ПАЦЮПА

РЫТМАВЫЯ СТРУКТУРЫ БЕЛАРУСКАЙ НАРОДНАЙ ПЕСНІ: ПОДСТУПЫ ДА ПРАБЛЕМЫ (на матэрыяле в. Дамэйкі Лідскага раёна)

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі

Уяўленні пра беларускі народны верш да гэтай пары гіпатэтычныя, прыблізныя і апрыёрныя. У гэта цяжка паверыць, азірнуўшыся на доўгі і не бясплённы шлях беларускай фалькларыстыкі, але гэта так, і ў гэтым не цяжка пераканацца, раскрыўшы які хочаш падручнік, энцыклапедычны слоўнік, бібліяграфічны даведнік [Рагойша 1979, 51–52; Рагойша 2004, 240–243, 598–606; Гринчик 1993, 339–340; Ралько 1977, 141–239; Гілевіч 1968, 31][1]. Знаёмства з тымі сціслымі і нешматлікімі апісаннямі народнага верша, якія можна сустрэць, пераконвае, што ўяўленні пра яго засноўваюцца на механічным запазычванні вынікаў даследаванняў рускай народнай паэзіі.

Што да апошніх, то яны таксама не могуць нас здаволіць. Рускае вершазнаўства, маючы доўгую гісторыю, будучы надзвычай багатым на ідэі, займаючы адну з галоўных пазіцыяў у свеце, не можа пахваліцца вялікім працэнтам вершазнаўчых прац у галіне фалькларыстыкі. У другой палове XX ст. вылучаюцца манаграфіі і артыкулы М. Штокмара, А. Квяткоўскага, Б. Ганчарова [Штокмар 1952; Штокмар 1941; Штокмар 1965; Квятковский 2008 А; Гончаров 1987], вельмі цікавыя даследаванні ў XIX ст. вялі А. Вастокаў, Д. Дубенскі, А. Патэбня, Р. Вестфаль, Ю. Мельгуноў, Ф. Корш і інш. [Востоков 1817; Дубенский 1828; Потебня 1884–1886; Потебня 1877; Потебня 1976; Корш 1907; Корш 1901], на жаль, апошнія сёння амаль забытыя. Найболей пашанцавала быліннаму вершу [напр.: Трубецкой 1987 В; Гаспаров 1969; Лобанов 2007]. Чамусьці больш ахвотна даследуецца не ўласна народны верш, а яго стылізацыі [Трубецкой 1987 А; Бобров 1964; Колмогоров 1966; Бонди 1983]. Часам народны верш бярэцца як апрыёрна зразуметы і нават не ставіцца пытанне пра адпаведнасць стылізацыі пэўнаму кшталту народнай паэзіі. Аднак найгорш тое, што рускае вершазнаўства канчаткова сканвенцыялізавалася ў выглядзе тупіковай школьнай парадыгмы і цяпер развіваецца як «нармальная навука» (у Кунавай тэрміналогіі) праз нарошчванне статыстычных даследаванняў[2]. У некаторых аспектах да бе-

[1] У больш грунтоўным даследаванні апошняга аўтара [Гілевіч 1975] наогул няма раздзела, прысвечанага рытміцы ці метрыцы народнай песні.

[2] Прыкладам, найбуйнейшы аўтарытэт у сучасным вершазнаўстве М. Гаспараў тэарэтычныя праблемы верша абвясціў фактычна закрытымі («новых рэвалюцыяў там у найбліжэйшы час не праглядаецца») і намеркаваў пераход вершазнаўства да «новага этапу» – «лінгвістыкі верша» [Гаспаров 2004, 11]. З такім паспешлівым закрыццём тэарэтычных праблем вершазнаўства ніяк не можна пагадзіцца.

ларускай народнай паэзіі больш стасуюцца вынікі тых працаў, дзе разглядаецца сілабізм [Marčok 1980].

Калі ж мы перачытаем тое, што пішацца ў даведніках і манаграфіях пра беларускі народны верш, то ўсё звядзецца да некалькіх палажэнняў: a) што гэты верш т а н і ч н ы; b) што ён дзеліцца на н а п е ў н ы і г у т а р к о в ы; c) што народны верш цесна знітаваны з напевам або рэчытатывам; d) што дапаможнымі спосабамі захавання рытму было сцяжэнне ды расцяжэнне складоў і ўстаўныя «лішнія» словы [Рагойша 2004, 240–243]. З усім гэтым можна пагадзіцца, але тут мы нічога не даведваемся пра будову радка. Будовы радка датычыць толькі адно, першае, палажэнне, рэшта – дапаможныя. Што ж такое «танічны» верш паводле сучаснай канвенцыі[1]? Пад танічным вершам разумеецца «сістэма», заснаваная на чаргаванні аднолькавай колькасці іктаў у радку і пераменнай колькасці ненаціснених міжіктавых складоў. Але, калі не лічыць пары-тройкі ілюстрацый, то апісання беларускага народнага верша ніхто не рабіў. Тлумачэнні зводзяцца да цытавання або пераказвання Насовічавай прадмовы да зборніка «Белорусские песни» (1874), дзе сцвярджаецца, маўляў, «націск галоўнага паводле сэнсу слова падпарадкуе сабе рэшту складоў» [Рагойша 1979, 51–52; Рагойша 2004; Гринчик 1993, 339–340]. Аднак зусім не бярэцца пад увагу тое, што далей І. Насовіч развaжае пра «амфібрахіі» і «пірыхіі», якія ніяк не вяжуцца з «танічнай сістэмай» у яе сучасным разуменні.

Насамрэч І. Насовіч сцісла пераказаў тэорыю рускага народнага верша паводле А. Вастокава [Востоков 1817], а наколькі той адпавядае беларускі верш – яшчэ невядома. Праўда, ідэя апорных акцэнтаў – надзвычай важнае адкрыццё А. Вастокава [гл. пра гэта: Пацюпа 2004, 262–319], але яно датычыць н е т о л ь к і народных ды г. зв. танічных вершаў [параўн. падобныя назіранні, зробленыя ў іншым кантэксце: Щерба 1957; Ляпина 1985]. А галоўнае, што нас не можа здаволіць у айчынным вершазнаўстве, паслядоўна залежным ад рускага, гэта класіфікацыя канвенцыйных вершаваных тэкстаў паводле трох «сістэм вершавання»: сілабічнай, танічнай і сілаба-танічнай. Тут не месца пускацца ў крытыку існых тэорыяў, а пакуль што аксіяматычна возьмем за аснову даследавання некалькі палажэнняў:

1) прырода верша залежыць ад мовы, а не ад «сістэмы вершавання», таму ўсе вершы ў мове, дзе пануе экспіраторны націск, а сюды адносіцца і беларуская мова, будзем лічыць т а н і ч н ы м і;

2) сілабічны верш як верш заснаваны т о л ь к і на ізасілабізме ёсць тэарэтычнай фікцыяй і, як і рэшта канвенцыйных вершаў, падпарадкуецца танічнаму прынцыпу[2];

[1] В. Трэдзіякоўскі ў сваіх трактатах тэрмінам «то́ничный» пазначыў тыя вершы, якія ў сучаснай канвенцыі называюцца «сілаба-танічнымі».

[2] На гэты конт Я. Паліванаў пісаў: «Чысты выпадак сілабічнага вершавання... – без дамешку акцэнтуацыйнага моманту, – мы мала ў якіх мовах знойдзем: у прыватнасці, у японскай і рукюскай, а таксама, з іншага боку, і ў народнай паэзіі эрзя-мардоўскага дыялекту» [Поливанов 1963]. У дачыненні да беларускай літаратуры М. Гарэцкі таксама зазначаў: «Сілабічнае вершаван-

3) у аснове танічнага верша (у прынятым намі значэнні данага тэрміна) ляжаць ізаморфныя зменлівыя адзінкі – рытмемы, якія становяць сабой цэлы радок ці паўрадок, радзей – трацiну, чвэрць і згодна з законамі сіметрыі складываюцца ў страфемы;

4) інварыянты рытмем умоўна вымяраюцца антычнымі памерамі, якія, чаргуючыся, не парушаюць адзінства рытмавага працэсу: харэем, ямбам, дактылем, амфібрахіем ды анапестам, а таксама пэонамі, пентонамі і гептонамі, хоць ніводзін з іх не іманентны вершаванаму тэксту[1];

5) усе беларускія вершы падзяляюцца не паводле «сістэм вершавання», а паводле трох ступеняў урэгуляванасці[2], дзе першая, найвышэйшая, у нейкай меры адпавядае «сілаба-танічнай сістэме», другая – «сілабічнай» і «дольнікам», трэцяя – «тактавікам» і «чыста танічным» вершам[3];

6) адхіленні ад інварыянтнай структуры могуць быць двух тыпаў: a) інверсіі (перастаноўкі націсненых складоў) пры цотным (лічыльным) парадку іктаў (харэях, ямбах *versus* пэонах) і b) леймы (пропускі ненацісненых складоў) пры няцотным (мерным) парадку іктаў (дактылях, амфібрахіях, анапестах, пентонах і гептонах).

Гэтых палажэнняў пакуль што даволі, каб апісаць практычна ўсе тыпы беларускага верша, у тым ліку і народнага. Аднак абняць за раз цэлы масіў народнай паэзіі немажліва, рабіць выбаркі, арыентаваныя на пэўныя тэксты, – тэндэнцыйна, таму возьмем для аналізу «выпадковую» падборку песень – запісы, якія мы рабілі ў 1987 г. у вёсцы Дамэйкі Лідскага раёна ад Казімера Пашкяля, Юзэфы Смаляк, Марыі Чайкі і Браніслава Чайкі. Не таму, што дадзены матэрыял тыповы ці, наадварот, унікальны, не таму што ён лягчэйшы ці цяжэйшы для аналізу, а толькі таму, што ён добра знаёмы аўтару гэтых радкоў. У 1987 г. у час палявой працы былі запісаныя дзевятнадцаць песень (шэсць з іх на польскай мове) і восемнаццаць прыпевак. Далёка не ўсе тэксты поўныя, але для аналізу рытму досыць і невялікіх фрагментаў.

Як і варта было чакаць, дамэйская* падборка паказвае, што ў беларускіх песенных тэкстах дамінуе харэічная кадэнцыя. Найпрасцейшыя і тыповыя ў гэ-

не... грунтуецца на роўным ліку складоў у радку, прычым у нашай мове і словы ў гэтым радку павінны быць такія, што націскі ў іх створаць пэўны рытм» [Гарэцкі 1990, 399]. Гл. таксама: Квятковский 2008 B, 423–456; Тимофеев 1928, 45; Берков 1967, 294–316.

[1] Астатняя наменклатура антычных памераў, якія не захоўваюць адзінства рытмавага працэсу, умоўна таксама можа ўжывацца – пры статычным апісанні лакальных сегментаў рытму.

[2] Мы асабліва настойваем на гэтым палажэнні, каб падкрэсліць адзінства арганізацыі рытму для ўсіх «сістэм». Прыкладам, розніца паміж г. зв. сілабічным васьміскладовікам і сілаба-танічным чатырохстопным харэем толькі ў тым, што першы дапускае неабмежаваныя інверсіі, а другі – іх абмяжоўвае або зусім забараняе. Дакладнай якаснай граніцы паміж «сілабікай» і «сілаба-тонікай» практычна не існуе, тое самае датычыць «дольнікаў» і зусім міфічнага «акцэнтна-складовага» верша.

[3] Верлібры – адносяцца да неўрэгуляваных вершаў, хоць нішто не замінае лічыць іх чацвертай ступенню ўрэгуляванасці.

* Мясцовая форма прыметніка ад назвы *Дамэйкі*.

тым дачыненні тэксты прыпевак. Аднак за вонкавай прастатой хаваецца мноства дробных варыяцый і мадыфікацый, праз якія адзін і той жа памер у кожным тэксце набывае свой непаўторны выгляд.

Найбольш простай і звыклай, прынамсі, паводле літаратурных канонаў, выглядае форма, якая можа прачытвацца як чатырохстопны харэй з лінейным альтэрнансам (чаргаваннем жаночых і мужчынскіх кляўзул) і рыфмамі на цотных радках:

Ўсе па пары, ўсе па пары,
А мой міленькі адзін,
Як запаліць папяросу –
Настаяшчы гаспадзін.

Страфема гэтай прыпеўкі мае наступны выгляд[1]:

Оо**Ó**оОо**Ó**о
Оо**Ó**оОо**Á**
Оо**Ó**оОо**Ó**о
Оо**Ó**оОо**Á**

Паказваючы рытмему, мы свядома абстрагуемся ад прыватных дэталяў рытму, г. зв. пірыхіяў і рэшты фанетычных націскаў, якія не служаць іктамі. Для нас важна тое, што ўсе апорныя (пэонавыя) націскі тут на месцы, а факультатыўныя не ствараюць анамаліяў.

Аналагічную мадэль з парнай рыфмоўкай праілюструем наступнай прыпеўкай:

Пайшла курыца ў аптэку
Закрычала: – Кукарэку!
Дайце пудры і духоў
На прынаду пятухоў.

Страфема:

Оо**Ó**оОо**Á**о
Оо**Ó**оОо**Á**о
Оо**Ó**оОо**Б**
Оо**Ó**оОо**Б**

Мадыфікацыяй данай мадэлі будзе форма з адваротным альтэрнансам і ўскладненай рыфмоўкай – чаргуюцца кляўзулы мужчынская і жаночая, прытым мужчынская, на гэты раз рыфмаваная, паўтараецца тры разы[2]:

---

[1] Для пачатку эксплікуем ужываныя ніжэй знакі. Кожная літара абазначае склад. Малая літара (о) – ненаціснены склад, вялікая літара (О) – слаба націснены, а таму факультатыўны ікт, вялікая тоўстая літара (**О**) – моцна націснены апорны ікт. Парадкавыя тоўстыя літары абазначаюць ікты з рыфмамі (**А**; **Б**; **В**). Месца пульсацыі іктаў перадаецца курсівам (***О****О*). Дзве косыя рысачкі (//) абазначаюць цэзуру, адна косая рысачка (/) – слабую або імаверную цэзуру, дзве косыя рысачкі ў выглядзе «стрэшкі» (/\) – лейму. Шэрагі літар перадаюць інварыянты (а таксама варыянты): рытмему (Оо**О**оОо**О**о) або супрарытмему (Оо**О**оОо**О**о//**О**оОо**О**о) як мінімальную меру паўтору ў страфе (радок, двухрадкоўе і г. д.). Варта таксама зацеміць, што падзел на радкі, і строфы ў народнай паэзіі чыста ўмоўны, але граніца паміж рытмемамі – зусім не ўмоўная, як бы мы яе ні абазначалі – знакам цэзуры ці радковым падзелам.

[2] Рыфмоўка для нашага аналізу рэч другарадная, але, варта адзначыць, што мадэль **ааОа**, даволі рэдкая ў літаратуры, у прыпеўках вельмі пашыраная, а ў дамэйскай падборцы – нават дамінуе.

Я палезу на гару,
Кіну колца у ваду.
Колца стыне, сэрца вяне...
Не скажу каго люблю.

Страфема:

Oo**Ó**oOo**Á**
Oo**Ó**oOo**Á**
Oo**Ó**oOo**Ó**o
Oo**Ó**oOo**Á**

Другая, не менш, а мабыць і больш пашыраная форма – спалучэнне радкоў, якія інтэрпрэтуюцца як чаргаванне чатырох- і трохстопнага харэю. Такое чаргаванне – гэта таксама пэўнага кшталту альтэрнанс, назавем яго р а д к о в ы м. Радковы альтэрнанс часта ўскладняецца кляўзулавым, часцей за ўсё ў адваротным парадку: у даўжэйшым, няцотным, радку, кляўзула карацейшая, мужчынская, а ў цотным, карацейшым, – даўжэйшая, жаночая.

Як пайду я у касцёл
На святую зелку –
Раз я гляну на абраз,
Сем разоў на дзеўку.

Страфема:

Oo**Ó**oOo**Ó**
ÓoOo**Á**o
Oo**Ó**oOo**Ó**
ÓoOo**Á**o

Аднак у народнай творчасці інварыянтная паслядоўнасць націскаў не доўга трывае. У тэкстах з двух-/чатырохскладовай амплітудай іктаў стала трапляюцца інверсіі:

Я палезу на гару,
Наламаю румяну,
Хоць я сама нехароша –
Харошага падману.

Чацверты радок тут, як бачым, інверсіяваны[1], варыянт рытмемы можна пазначыць такім парадкам:

*Oó****O***oOo**Á**

Інверсій у прыпеўках адносна няшмат, аднак канвенцыя рускай сілаба-тонікі іх забараняе, хоць у беларускай паэзіі XIX – пачатку XX ст. інверсіі былі нормай. Так ці інакш, наяўнасці данай анамаліі даволі, каб трактаваць прыпеўкі

[1] Тут і далей словы, на якія прыпадае інверсія, вылучаюцца курсівам.

не як «сілаба-танічныя», а як «сілабічныя» ці «танічныя» вершы, у залежнасці ад густу інтэрпрэтатара. З іншага боку, невялікі працэнт гэтай анамаліі дазваляе не браць яе пад увагу і настойваць на «сілаба-танічнай» ідэнтыфікацыі. Каб не весці схаластычных спрэчак з прыхільнікамі розных «сістэм», зазначым толькі ўрэгуляванасці прыпевак, якая вагаецца паміж першай і другой ступенню.

Цяпер разгледзім менш урэгуляваныя варыянты:

Не стой мілы пад акном,
Увайдзі у хату,
Мама хлеба /\ спячэ –
Абліжаш лапату.

Варыянт страфемы:

Оо**Ó**оОо**Ó**
ÓоОо**Á**о
Оо**Ó**о/\о**Ó**
О*ó**О*о**Á**о

Перад намі тэкст, у якім назіраюцца два тыпы анамалій: у чацвертым радку – знаёмая ўжо інверсія, а ў трэцім – лейма. Што да інверсіі, то прыпадае яна на шасціскладовы радок, інварыянт якога традыцыйна тлумачыцца як трохстопны харэй або, нетрадыцыйна, можа інтэрпрэтавацца як двухстопны пэон першы. Для шасціскладовіка інверсія – звычайная рэч. У паэтаў нашаніўскай пары – К. Каганца, Цёткі, Я. Купалы такіх прыкладаў не злічыць. Інверсія на моцным ікце ў трохстопным харэі нашмат лягчэйшая для слыху, чым аналагічная ў харэі чатырохстопным, таму і часцей трапляецца. Тым часам у трэцім радку маем лейму ў тэксце харэічнай кадэнцыі. Леймы ў двухскладовых памерах практыкуе нямецкая паэзія (г. зв. нямецкія дольнікі), славянскім літаратурным тэкстам яны неўласцівыя. Але зусім не тое бачым у фальклоры. Гэта якраз той выпадак, калі нястача складу кампенсуецца расцягваннем іншых складоў пры пяянні, у вусным выкананні анамальнасць леймы асабліва заўважаецца.

Аднак калі дадзеную анамалію зрабіць у пэўным тэксце рэгулярнай, то атрымаем зусім нечаканы эфект:

Ганулiца-цыбуліца
На пясочку [/\] расла.
Выбірала кавалера –
І за дурня [/\] пайшла.

Інварыянтную форму чатырохстопнага харэя або двухстопнага пэона трэцяга тут мае толькі трэці радок[1]. Першы радок з'яўляе такую самую рытмему, але ўжо інверсіяваную, апрача таго ў ім выразная нутраная рыфма. А другі і чацверты – леймаваныя, як у папярэдняй ілюстрацыі. Але тут мы свядома знак

[1] Здавалася б, як адзін радок можа задаваць інварыянт? У гэтым няма нічога дзіўнага, бо інварыянт задаецца не статыстычнай перавагай пэўнае мадэлі, а перадусім ізасілабізмам.

леймы ўзялі ў квадратныя дужкі, каб паказаць яе адноснасць. Больш дарэчна было б прачытаць цотныя радкі як двухстопныя анапесты, а гэта ўжо дае нам падставу выбудаваць новую мадэль страфемы:

Оо**А́**о/Оо**А́**
оо**О́**оо**Б**
Оо**О́**о/Оо**О́**о
оо**О́**оо**Б**

Канкрэтны варыянт гэтай самай страфемы наступны:

*Оó***А***о/Оó***А**
оо**О́**оо**Б**
Оо**О́**о/Оо**О́**о
оо**О́**оо**Б**

Фактычна, мы атрымалі радковы лагаэд: *чатырохстопны харэй + двухстопны анапест*. Аднак застаецца дылема, як прачытваць цотныя радкі, як леймаваны харэй ці як звычайны анапест без анамаліяў? У традыцыйным вершазнаўстве гэта магло б выклікаць спрэчкі, але ў нашай версіі дадзеная дылема непрынцыповая, бо вершавыя памеры, як вышэй зазначалася, не іманентныя вершу, гэта толькі вонкавая мера. Такая з'ява як біметрычныя памеры вядомая даўно, і як на нашу думку, дык гэта норма, а не вынятак. Больш таго, у народным вершы, мяркуючы з нашых папярэдніх назіранняў, абарачальнасць памераў – надзвычай важная асаблівасць паэтыкі.

Апошні прыклад дазваляе паставіць два важныя пытанні: 1) наконт прыроды акцэнту ў памерах з двух- і трохскладовай амплітудай 2) наконт спалучальнасці розных памераў. На першае пытанне вычарпальнага адказу тут нельга даць, можна выказаць толькі папярэднюю гіпотэзу: падобна, што тэксты з двух-/чатырохскладовай амплітудай, з аднаго боку, і тэксты з трохскладовай амплітудай, з другога, розняцца не толькі парадкам іктаў, але і тэмпам маўлення. Таму ў іх розная прырода націску, і таму лейма ў харэічнай кадэнцыі лёгка ператварае харэй у анапест. Што да спалучальнасці двух- і трохскладовых памераў, то гэтае пытанне ўсур'ёз ставілася ў XIX ст., але развязвалася даволі наіўна, на падставе даўжыні анакрузы: харэй – з дактылем, ямб – з амфібрахіем. Насамрэч, як паказваюць шматлікія нашы назіранні, харэй пры пэўных мадыфікацыях часта ператвараецца ў анапест, а дактыль – у ямб. Адзін прыватны выпадак першай метамарфозы мы вышэй і назіралі.

Падобнае спалучэнне, толькі ў адваротным парадку, якое прачытваецца і як *чатырохстопны харэй з прыцятай кляўзулай у сярэдзіне і ў канцы радка + трохстопны харэй* або *двухстопны анапест + трохстопны харэй* раз-пораз сустракаецца ў беларускай літаратуры: у К. Каганца, Ц. Гартнага, Я. Купалы, прыкладам, у 6-м раздзеле паэмы «Безназоўнае»:

І пайшла, і пайшла –
Як бы хто набаяў –

Ад сяла, да сяла
Гутарка такая.

Страфема:

Оо**Ó**//Оо**Ó**
ÓоОо**Ó**о
Оо**Ó**//Оо**Ó**
ÓоОо**Ó**о

Апошні выпадак у свой час выклікаў спрэчку І. Ралько з Р. Бярозкіным, аднак ніводзін не змог слушна інтэрпрэтаваць памер цытаванага раздзелу [Бярозкін 1965; Ралько 1969]. У рускай літаратуры даная мадэль сустракаецца ў М. Ламаносава, С. Ясеніна. А калі звярнуцца да сучасных беларускіх паэтаў, то падобнае спалучэнне ёсць у В. Зуёнка. Пры вусным апытанні, адкуль узялася гэтакая рытмавая структура, паэт прызнаўся, што арыентаваўся на рытміку народнай песні[1].

Такім парадкам, у аснове прыпевак ляжаць рытмавыя архетыпы 8+8 або 8+6, якія рэалізуюцца як *чатырохстопны харэй* або – *чатырохстопны* + *трохстопны*. Беларускі нефіксаваны націск дазваляе вар’яваць архетыпы, тасуючы мужчынскія і жаночыя кляўзулы, што дае варыяцыі: 8+7, 7+6 і да т. п. Апрача таго, архетып можа вар’явацца за кошт інверсій, а зрэдку нават леймаў, чаго не бывае ў літаратуры. Час ад часу адбываюцца мадыфікацыі архетыпу, узнікаюць новыя памеры. Рытмавая мадэль, зрэалізаваная ў прыпеўках, наогул, найбольш пашыраная ў песенным фальклоры і можа перадаваць найразнастайнейшыя адценні эмоцый, ці, як трапна заўважыў некалі В. Залескі, пішучы пра ўкраінскія каламыйкі, «адной толькі мадыфікацыяй тону» перадае і «тужлівае пачуццё» і «самую ўдалую вясёласць» [цыт. паводле: Потебня, 237].

У дамэйскай падборцы разгледжаныя мадэлі скарыстоўваюцца і ў песнях. У прыватнасці, спалучэнне 7+6 сустракаем у жартоўнай песні, якая, заўважым, больш нагадвае нізку прыпевак з развіццём аднае тэмы. Вось першыя дзве страфы:

У сераду радзілася,
Горка мая доля.
За старога не пайду –
Барадою коле.

Я за тога /\ пайду,
Што не мае вусаў.
Ён абдыме, пацалуе,
А я прытулюся.

Перад намі амаль бездакорны харэй, аднак у першым радку, калі не скарачаць *[у]*, назіраецца ямбічная анакруза, а ў пятым – знаёмы выпадак леймы.

[1] Падрабязны разгляд данай мадэлі вымагае асобнага даследавання.

Агулам у песні дваццаць радкоў і толькі тры з іх інверсіяваныя – усе шасціскладовыя, г. зн. тыя, у якіх інверсія не стварае дэструкцыі памеру.

Яшчэ адна жартоўная песня, на гэты раз цалкам сюжэтная, будуецца на спалучэнні 8+8 з парнай рыфмоўкай:

Жонка мужа знаравіла –
Тры дні ў печы не паліла.

Тая печ /\ акалела –
Ў печы дроў /\ ні палена.

Жонка мужа запрагае –
Ў лес па дровы выягджае.

Прыехалі /\ да лесу:
– Тпру! /\ Стой, мілы, злезу.

Як бачым, некаторыя радкі леймаваныя, з цытаваных – трэці, чацверты, сёмы і восьмы, а некаторыя інверсіяваныя, як восьмы. Усяго ў песні дваццаць адзін радок, і з іх – шэсць леймаваных і шэсць інверсіяваных, як прыкладам:

– *Узяў* жонку, як цвяточак,
А *высушыў* на лісточак.

Высушылі яе кросна,
Што стаялі праз тры вёсны.

Вядома, зважаючы на ўсе гэтыя анамаліі, можна адмовіцца ад дэталяў метрыкі і абвясціць верш «танічным» у тым вузкім сэнсе слова, як вучыць канвенцыя. Але тут у нас ёсць цэлыя дзесяць радкоў, якія з пазіцый артадаксальнай сілаба-тонікі прачытваюцца як бездакорны харэй. Дактрына тонікі, якая лічыць апорныя ікты, потым лічыць міжіктавыя склады, але не можа тыя і другія звязаць, каб «убачыць за дрэвамі лес», за варыянтамі інварыянтавую структуру – гэта форма прыхаванага тэарэтычнага а г н а с т ы ц ы з м у. Дарэчы, пры жаданні песню можна інтэрпрэтаваць і як сілабічную: з дваццаць аднаго радка – шаснаццаць васьміскладовыя і толькі чатыры – сяміскладовыя, а адзін – уяўна шасціскладовы, бо насамрэч слова *тпру!* мае не адзін склад, а ірацыянальную колькасць. Невялікі працэнт ваганняў, не больш як на адзін склад, – гэта норма для народнага сілабізму [гл.: Marčok 1980, 116–145]. А калі да дамэйскай версіі песні прымеркаваць іншыя версіі, то, бадай што, можна рэканструяваць бездакорны статыстычны архетып васьміскладовіка. Аднак і «танічная» і «сілабічная» ідэнтыфікацыі нічога нам не даюць і шмат што выпускаюць з-пад увагі.

У прынятай вышэй сістэме аналізу мы можам канстатаваць другую ступень урэгуляванасці тэксту. Што да інверсіяў, то гэтая анамалія знаёмая нам з літаратуры [гл.: Пацюпа 2004] і не выклікае пытанняў. Больш праблематычныя для захавання тэксту ў абсягах інварыянту – леймы. У літаратурных тэкстах пры двухскладовай кадэнцыі яны не практыкуюцца, бо моцна дэструктуруюць рытм. А ў песнях, як бачым, узнікаюць неадменна, бо згладжваюцца за кошт на-

певу, расцягвання складоў. Выходзіць, месца леймаў у песенных тэкстах парадаксальнае: з аднаго боку, менавіта напеў стварае верш, які імкнецца да ізасілабізму, а праз ізасілабізм – да ізаметрызму[1], а з другога боку, ізноў жа, менавіта напеў дазваляе трываць анамаліям, немажлівым у літаратурным вершы.

Варыянт васьміскладовіка з харэічнай кадэнцыяй, які за кошт сталых мужчынскіх кляўзул абяртаецца ў сяміскладовік, становіць сабой яшчэ адна песня:

Ад зары, /\ да пары
Мяне замуж аддалі.
Мяне замуж аддалі
У чужую старану
У велькую дружыну.

З адзінаццаці няпоўных радкоў тут восем сяміскладовых (з іх – два інверсіяваныя) і тры – шасціскладовыя (леймаваныя)[2].

Адны толькі формы альтэрнансу пры нязменнасці архетыпу мяняюць рытм народных песень да непазнавальнасці, прыкладам:

Ой, я выйду на гулачку,
Сюды-туды гляну.
Ой, пайшла б я ўвосень замуж –
Пасагу не маю.

Каб я мела да й пасагу
Сівую кароўку,
То пашла б я ўвосень замуж
Ў чужую старонку.

Варыянт страфемы першай страфы:

Оо**Ó**оО*Ó**О**о*
О*óОо***Á**о
Оо**Ó**оОо**Ó**о
О*óОо***Á**о

У гэтай песні архетып 8+6 спарадычна ўразнастайваецца дактылічнымі кляўзуламі набываючы форму 9+6, што запавольвае тэмп, тым часам як у папярэдней мужчынскія кляўзулы, наадварот, надавалі рытму рэзкасці.

На падставе даўнейшых рытмавых стэрэатыпаў узнікаюць і новыя песні. У дамэйскай падборцы да такіх можа быць аднесеная жартоўная песня, якая мае пяцірадковую страфу, што сведчыць пра літаратурны ўплыў:

Памаленьку, паціхоньку
Гнаў Сымонка самагонку.
Ён агоньчык раскладае,

[1] Народны гутарковы верш зазвычай менш урэгуляваны за верш спеўны [гл.: Marčok 1980, 148–162; Гончаров 1987].

[2] Больш поўны, але менш урэгуляваны варыянт гэтай песні даецца ў зборніку: Fedecki 1992, 76–77. (Адпаведна, васьміскладовыя радкі – 2, сяміскладовых – 10, шасціскладовых – 15, пяціскладовы – 1.)

І так сабе падпявае:
– Давядзецца пацягнуць![1]

Страфема:

Оо**Ó**оОо**Á**о
Оо**Ó**оОо**Á**о
Оо**Ó**оОо**Б**о
Оо**Ó**оОо**Б**о
Оо**Ó**оОо**Ó**

Яшчэ адна песня на новую тэматыку ў рэчышчы сацыяльнай сатыры вар'юе традыцыйны архетып 6+6 як 6+5:

Шырокім гасцінцам
Усе танкі йдуць
Саветы палякам
Свабоду нясуць.

– Паны вы, паны,
Досі панаваць,
Скідайце пальчаткі
Йдзеце працаваць!
....

А як у калхоз –
Усе наўскасяка,
А як з калхозу –
Усе набасяка.
....

А ў нядзелю рана
Чуць слонца ўзышло
Дзвесце самалётаў
На Ліду пашло.

Сталі самалёты
Бомбы кідаць –
Давай камуністы
Без портак уцякаць.

Страфема:

ÓоОо**Ó**о
ÓоОо**Á**
ÓоОо**Ó**о
ÓоОо**Á**

[1] На жаль, нам удалося запісаць песню толькі фрагментарна. Таму цытуецца больш якасны запіс паводле зборніка: Fedecki 1992, 70–71. Дамэйская версія пачынаецца так: *Паціхоньку, памаленьку // Гнаў Сымонка самагонку. // І агоньчык распаляе, // Канец трубкі задымляе – // Давядзецца пацягнуць!*

Адметна тое, што ў гэтым тэксце з дваццаці сямі запісаных радкоў толькі дзевяць інварыянтных, сямнаццаць інверсіяваных, а адзін леймаваны. Калі б інварыянт вызначаўся статыстычна, як меркавала і дагэтуль мяркуе традыцыйнае вершазнаўства, большасцю радкоў пэўнага парадку, то трэба было б канстатаваць двухстопны амфібрахій. Але насамрэч амфібрахій – памер няўстойлівы, ён не задаецца аўтаматычна з дапамогай ізасілабізу, дык маем у якасці інварыянту *трохстопны харэй*, які адначасна пералічваецца і як *двухстопны пэон першы*. І прытым высокая ступень інверсіяванасці не гучыць дысанансам, бо, як вышэй зазначалася, для шасціскладовага радка гэтая анамалія сістэмная. Больш дысананс выклікаюць гіперсілабічныя радкі – з лішнім складам, прыкладам: *Усе наўскасяка*; *Без портак уцякаць*. Іх таксама можна было б апісваць як анамалію, але і тут, і ў ранейшых прыкладах, гіперметрыя чамусці трапляецца там, дзе ёсць гук *[у]*, які, хоць і супраць правілаў, можна проста інтэрпрэтаваць як *[ў]*: *Ўсе наўскасяка*; *Без портак ўцякаць* – тады няма ніякай рытмавай анамаліі, хутчэй – фанетычная.

Вышэй мы разгледзелі найпрасцейшыя страфічныя мадэлі, багацце якіх задаецца адным толькі вар'яваннем кляўзул, спалучэннем памераў і ўкрапленнем анамаліяў. Аднак знаёмыя нам рытмемы харэічнай кадэнцыі могуць даваць і складанейшыя, нават загадкавыя, не адразу пазнавальныя спалучэнні. У дамэйскай падборцы больш складаную рытмавую кампазіцыю можна назіраць на прыкладзе вядомай балады. У адзін дзень нам удалося яе запісаць двойчы, ад розных інфарматараў – дзеля глыбейшага аналізу падаем урыўкі з абедзвюх версіяў[1].

Версія паводле Юзэфы Смаляк:

Цячэ рэчанька, // цячэ быстрая –
Скочу-пераскочу.
Аддай, матуля, // аддай, родная,
За каго я хочу.

Як аддавала, // то прыказала
Ў госці не прыходзіць.
– Бо як прыдзеш ты, // маё дзіцетка,
То выганю з хаты.

Пражыла гадок, // пражыла другі,
Трэці не сцярпела
Ператварылася // шарай зязюляй,
У госці паляцела.

Версія паводле Казімера Пашкяля́:

Цячэ рэчанька, // цячэ быстрая –
Я не пераскочу.

[1] На жаль, К. Пашкель забыўся канцоўку, таму ягоная версія няпоўная, Ю. Смаляк забылася толькі радок і паўрадка.

Аддай, маманька, // аддай, родная,
За каго я хочу.

Як аддавала, // то прыказала
Ў госці не прыходзіць.
– А як прыдзеш ты, // родная дочанька,
То выганім з хаты.

Пражыла гадок, // пражыла другі,
Трэці не сцярпела
Замянілася // шарай зязюляй,
У госці паляцела.

У колькасным плане страфа балады будуецца на спалучэнні 5+5+6, а ў якасным – становіць сабой спалучэнне двух пяціскладовікаў народнага складу, вядомых яшчэ як «кальцоўскі верш», – у першым радку і знаёмага нам шасціскладовіка харэічнай (пэона першага) кадэнцыі – у другім радку. Пяціскладовік народнага складу выклікаў нямала інтэрпрэтацый і да гэтай пары застаецца загадкай для вершазнаўцаў. Ён мае выразную біметрычную прыроду: з аднаго боку, – прачытваецца як двухстопны харэй з дактылічнай кляўзулай, а з другога – як аднастопны анапест з дактылічнай кляўзулай[1], таму і спалучаецца як з адным, так і з другім памерам. Фактычна ў аснове гэтага памеру ляжыць мінімальна мажлівая, калі мераць ад анакрузы да канстанты, рытмема з падоўжанай кляўзулай, таму канстанта апынаецца акурат у цэнтры радка.

Страфема балады мае наступны выгляд:

Оо**Ó**оо//Оо**Ó**оо
ÓоОо**Á**о
Оо**Ó**оо//Оо**Ó**оо
ÓоОо**Á**о

Але калі мы ўважліва разгледзім тэкст, то ўбачым, што некаторыя паўрадкі няцотных радкоў не ўкладваюцца ў схему разгледжанага народнага пяціскладовіка і прачытваюцца як варыянты мадэлі цотнага радка, г. зн. як трохстопныя харэі, толькі з мужчынскай кляўзулай. Такім парадкам рытмема ўвесь час як бы паварочваецца на шарніры абяртаючыся то адным інварыянтам, то другім – пазітывам і негатывам.

Страфема, адпаведна, мае такі выгляд:

ÓоОо**Ó**//**Ó**оОо**Ó**
ÓоОо**Á**о
ÓоОо**Ó**//**Ó**оОо**Ó**
ÓоОо**Á**о

Разгледзім некаторыя прыклады. Вось паўрадкі згодныя з першым інварыянтам: *Цячэ рэчанька*; *аддай, р***о***дная*. А вось паўрадкі, якія прачытваюц-

[1] А. Квяткоўскі лічыў яго асобным памерам, «пяцідольнікам», а М. Гаспараў схільны быў інтэрпрэтаваць як «дольнік» [гл.: Квятковский 1966, 230–233; Гаспаров 1987].

ца паводле другога інварыянта: *Б**о** як прыдзеш т**ы***; *Пр**а**жыла гад**о**к*. Але гэтыя самыя паўрадкі можна прачытаць і паводле першага, асабліва, калі следаваць ужо зададзенай рытмавай інэрцыі: *Бо як пр**ы**дзеш ты*; *Пражыл**а** гадок*. Пры стварэнні літаратурнага тэксту паэт абраў бы нейкі адзін з інварыянтаў, а ў народным – абодвыя несупярэчліва ўжываюцца побач. Апрача таго, у тэксце балады можна назіраць рытмемы інверсіяваныя, як адносна адной мадэлі, так і адносна другой, прыкладам: *Аддай, матуля*; *Як аддавала*; *Шарай зязюляй*. Аднак першая з іх – *Аддай, матуля*, што з версіі Юзэфінай, ужо ў версіі Казімеравай набывае інварыянтавую форму: *Аддай, м**а**манька*. Практычна, кожны паўрадок у розных версіях балады можа набываць форму інварыянтавую (пазітыўную ці негатыўную) і варыянтавую (інверсіяваную)[1]. Такім парадкам, канстанта і першай і другой рымемы строга не вытрымваецца. Зусім не тое ў трэцім, шасціскладовым паўрадку, тут праз увесь тэкст канстанта, як і належыць, прыпадае на перадапошні склад[2].

Ёсць у тэксце балады і адхіленні ад ізасілабізму. Як і ў вышэй апісаных песнях, яны асабліва выбіваюцца з агульнага рытму. Але прымеркаванне толькі дзвюх апісаных версіяў паказвае, што гіперсілабічныя радкі ўзнікаюць спарадычна і не часта. Прыкладам, калі ў першай версіі маем гіперсілабічны паўрадок *Ператварылася*, то ў другой – на гэтым самым месцы ўжо ізасілабічны – *Замянілася*. І наадварот, у першай версіі – ізасілабічны *маё дзіцетка*, а ў другой – гіперсілабічны *родная дочанька*. Усе нарошчванні не перасягаюць аднаго складу. Улічваючы частату, спарадычнасць і велічыню гэтых адхіленняў, гіперсілабізм можна абазначыць як а к а з і я н а л ь н у ю а н а м а л і ю і канстатаваць, што верш балады, як і вышэй разгледжаных песняў, адпавядае ўсім параметрам сілабічнай паэзіі, але не зводзіцца да іх.

Рытмавы лад балады паўтараецца яшчэ ў адной песні, запісанай намі ў Дамэйках:

Там пад елачкай, // пад зялёнаю
Дзеўка дзіце калыша.
Яна калыша, // яна люляе,
Яна сабе прымаўляе...

Гэтая мадэль, пры ўсёй сваёй няпростасці, складаецца з элементаў большменш знаёмых з ранейшых апісанняў, але ёсць у дамэйскай падборцы і песні даволі нетрывіяльнай будовы. Каб мець пра іх паўнейшае ўяўленне, падамо тэксты цалкам, пазначыўшы не толькі цэзуру, але і колькасць складоў у кожным радку:

Бела, бела бяр**о**занька // зеляна. 11
Як я ў сваёй мат**у**ленькі // весяла. 11

---

[1] У адным толькі першым томе БНТ «Балады» налічваецца каля дзясятка версій, а ў архіве АН нам траплялася яшчэ каля шасці дзясяткаў.

[2] Гэты момант асабліва падкрэслівае ўмоўнасць падзелу народных песень на радкі. Чатырохскладовую страфу балады можна запісаць і як двухрадкоўе і як шасцірадкоўе, што не раз рабілася.

Мяне маладой нядo**о**ленька // спаткала, 12
За п’яніцу-нядб**а**йніцу // папала. 11

А п’яніца-нядб**а**йніца // ў краме п’е, 11
А як прыйдзе дад**о**му // жонку б’е. 10

Як прыехаў мой **о**йчанька // з Вяльмова, 11
Пытае п’ян**і**чыка, // ці дома. 10

Ціха, ціха, мой **о**йчанька, // гавары, 11
Не пабудзі п’**я**ніцы // ў каморы, 10

Бо ён маю русу к**о**су // растрасе, 11
Бо ён мае дробны сл**ё**зы // разалье. 11

Страфема:

о**О**оОо**Ó**оо//Оо**А**
о**О**оОо**Ó**оо//Оо**А**

Аднаго пагляду на тэкст даволі, каб пераканацца, што практычна ён ізасілабічны, і становіць сабой адзінаццацісkладовік 8+3 з нязначнымі адхіленнямі (+ – 1) і парнай рыфмоўкай. Васьміскладовая рытмема першага паўрадка мае дактылічную кляўзулу, а гэта значыць, што насамрэч тут не традацыйны васьміскладовік харэічнай кадэнцыі, а варыянт сяміскладовіка ямбічнай кадэнцыі (трохстопны ямб), што для беларускіх народных песень рэдкасць. Праўда, у некаторых дзесяці- і дванаццацісkладовых радках тут узнікае харэічная кадэнцыя, але яе бадай што варта аднесці да анамаліяў. Рытмема другога паўрадка – двухстопны харэй з мужчынскай кляўзулай, гэта чысты ўзор найкарацейшай рытмемы – меншая колькасць складоў ужо не можа служыць рытмемай, злучаецца ў большую [часткова пра гэта: Пацюпа 2004; Пацюпа 2012]. Аднак паводзіць сябе другая рытмема даволі дзіўна. Як канцавы элемент радка яна мусіла б праз увесь тэкст трымаць канстанту, але гэтага мы і не назіраем. Канстанта больш-менш трымаецца на першай рытмеме ў сярэдзіне радка, што ў тэксце мы падкрэслілі тоўстымі літарамі. А ў другім паўрадку націск то следуе інварыянту (*зеляна́*; *весяла́*; *растрасе́*, *разалье́*), то стварае рытмавую інверсію (*спатка́ла*; *папа́ла*, *з Вяльмова*), нават часам узнікае рознанаціскавая рыфма: *гавары – каморы*. Вядома, у напеве ўсё гэта згладжваецца, але парадаксальны кантраст паміж першай і другой рытмемай не можа не звярнуць на сябе ўвагі.

З аднаго боку, няўстойлівасць другой рытмемы можа тлумачыцца яе кароткасцю: карацейшыя рытмемы больш гнуткія – тут ізноў мы назіраем эфект шарніра. Але можна прапанаваць і іншую інтэрпрэтацыю. Паспрабуем уявіць радкі песні без цэзуры, а таксама абстрагуемся ад усіх рытмавых і фанетычных акцэнтаў, апрача наймацнейшага – канстанты першай рытмемы. На схеме гэта можа выглядаць так:

ooooo**Ó**oooo**a**
ooooo**Ó**oooo**a**

Мы атрымалі адзінаццаціскладовік з канстантай, якая імкнецца да цэнтру, а не да канца. Гэта прыкладна тая мадэль народнай песні, якую меў на ўвазе А. Вастокаў. А калі прымеркаваць яе да «кальцоўскага» верша, то перад намі – аналагічная цэнтрычная рытмавая кампазіцыя, толькі нашмат даўжэйшая. Няма сумневу, што гэта надзвычай цікавая мадэль, як у плане вывучэння яе генезісу, так і распрацоўвання ў мастацкай літаратуры.

Яшчэ адзін тэкст з дамэйскіх запісаў, дзе выявіліся нетрывіяльныя рытмавыя структуры, – шырока вядомая народная лірычная песня:

Ой, не кук**ý**й, // зязюленька, р**á**на, 10
Ой, не каж**ы**, // што ночка мал**á**я. 10

Я, малад**á**, // ўсю ночку не сп**á**ла, 10
Я малад**á**, // мілога чак**á**ла. 10

Ой, прыехаў // мой міленькі позна, 10
Параскідаў // падушачкі розна. 10

– Нашто, пра што, // мой міленькі, злуеш? 10
За што, пра што // падушачкі псуеш? 10

Ці я табе // жана маладая? 10
Ці я табе // матуля старая? 10

Што аддала // замуж маладую, 10
………………………………

Што не ўмее // работы рабіці 10
І што не ўмее // з мілым гаварыці? 11

Я умею // работу рабіці, 10
Я умею // з мілым гаварыці, 10

Я умею // пасцель белу слаці, 10
Я умею // з мілым размаўляці. 10

Страфема:

Ooo**Ó**//oOoo**Á**o
Ooo**Ó**//oOoo**Á**o

Тут далёка не адразу адгадваецца рытмавая будова. А становіцца яна больш-менш зразумелай, калі мы расставім цэзуры і палічым склады. У гэтай песні, як і ў папярэдняй, у кожным радку амаль дакладная колькасць складоў – па дзесяць, і ўсе цэзуры – пасля чацвертага складу, што дае нам спалучэнне 4+6. Калі дзеля аднастайнасці структуры не скарачаць *[у]* у фразе *Я умею*, то выйдзе

ідэальны дзесяцісакладовік. А лішні склад узнікае толькі там, дзе парушаецца анафара: *І што не ўмее*, хоць магло б быць: *Што не ўмее* – тады б зусім не было гіперсілабізму. Як паказана на схеме, першая рытмема мае мужчынскую кляўзулу і таму разганяецца да амплітуды дактылю – далей ужо бракуе складоў. А другая – магла б укласціся ў класічны шасціскладовік харэічнай кадэнцыі, які мы назіралі, але сталыя інверсіі (адносна харэічнай мадэлі) і зададзеная першай рытмемай інерцыя трохскладовага памеру даюць як інварыянт двухстопны амфібрахій.

Раз за разам выяўляецца ізасілабізм беларускіх народных песень. Мы маглі б назваць іх «сілабічнымі», калі б не ўважалі школьны «сілабізм» і «танізм» за імпліцытны агнастыцызм – нежаданне адшукваць інварыянтныя структуры ды разбірацца з іх варыянтамі. Пакуль што цяжка вызначыць, якое пашырэнне мае апісаная мадэль. Можна меркаваць, што гэта мадыфікацыя старажытнага дзесяцісакладовіка харэічнай кадэнцыі, вядомага як сербскі «дзесяцерац», прынамсі, падставы для гэтага ёсць. Як і ў папярэдняй песні, найбольш інверсій тут назіраецца ў кароткай рытмеме, доўгая – больш-менш стабільная, з той толькі розніцай, што ў гэтай песні кароткая рытмема стаіць на пачатку радка. Дык калі за норму ўзяць анамальны радок *Ой, прыехаў // мой міленькі позна*, то гэта і будзе мадэль «дзесяцерца»:

Оо**О́**о//**О**оОо**О́**о

Вось, дзеля прыкладу, некалькі радкоў сербскай песні, напісанай гэтым памерам:

Два су бора // напоредо расла
међу њима // танковрха јела[1].

Вышэй мы пісалі, што новыя песні ўзнікаюць на грунце даўнейшых рытмавых стэрэатыпаў. Іншы спосаб з'яўлення новых песень – запазычванне. Свежапазычаныя песні адрозніваюцца частымі ўкрапленнямі варварызмаў (а часам нават іншамоўнай асновай) і яўнай «літаратурнасцю», якая знаць у фабуле, разгортванні вобразаў і арганізацыі рытму. Ёсць такія і сярод песень дамэйскіх, вось тры першыя страфы:

Цёмна ночка, цёмна –
Пара дамой ісці.
Мой мілы туліняецца –
Не хоча правясці.

Затым жа ён надумаўся:
– Давай жа правяду.
Яна яму адвеціла:
– Сама дамой пайду.

[1] Цытуецца паводле: Трубецкой 1987 А, 366.

Іду я пamаленечку –
Скамеечка стаіць,
А на той скамейцы
Падружанька сядзіць.

Страфема:

о**Ó**оОо**Ó**о
о**Ó**оОо**Á**
о**Ó**оОо**Ó**о
о**Ó**оОо**Á**

Практычна кожная рытмема гэтага жорсткага раманса становіць сабой бездакорны трохстопны ямб. З усіх трыццаці запісаных радкоў тут няма ніводнага інверсіяванага. І не дзіва, тэксты з ямбічнай асновай практычна не сустракаюцца ў традыцыйным фальклоры. Зрэшты, пры ямбічнай кадэнцыі і ў літаратурных і ў фальклорных тэкстах інверсіі здараюцца не часта, а калі і здараюцца, то далёка не ў кожнай сітуацыі. Аднак тут мы назіраем іншую анамалію. І анамальны якраз першы радок, які мусіў бы задаваць інэрцыю рытму: *Цёмна ночка, цёмна*, а таксама адзінаццаты: *А на той скамейцы*. У абодвух бракуе па адным складзе на анакрузе, так, што ў ямбічную кадэнцыю ўплятаюцца харэічныя радкі. Гэтая анамалія менш дэструкцыйная, чым ямб у харэі, і паводле нашых назіранняў даволі частая ў трохстопным ямбе, але сам памер – больш характэрны для рускіх песень, відаць, познага паходжання. Прыцятая анакруза ў трохстопным ямбе – такая самая сістэмная анамалія, як інверсія ў трохстопным харэі.

Наступная песня выглядае зусім рускамоўнай, толькі з беларусізаванай фанетыкай, з васьмі яе строф досыць разгледзець чатыры:

Прашчай, Расея,
Прашчай, Каўказ,
Прашчай, дзяўчонка,
Ў апошні раз.

Благаславіла
Маць на вайну.
Сам я не знаю
Куда іду.

Ляцела куля
Цераз гару,
Папала куля
Ў грудзь белую.

Кроў палілася
Рэчанькаю
Аж да самога
Да Дунаю.

Страфема:

OooÓo
OooÁ
OooÓo
OooÁ

Прырода рытму ў гэтай песні вельмі неадназначная. Усё сведчыць пра яе рускае паходжанне, пра пэўны літаратурны ўплыў. Мабыць, у аснове песні ляжаў двухстопны ямб. Памер гэты ў рускай літаратуры займае асаблівае месца, А. Квяткоўскі нават лічыў яго самастойным, зусім адрозным ад ямбу памерам – пяцідольнікам другім. Насамрэч, выглядае, што прататыпам гэтага памеру быў беларуска-польскі пяцікладовік, інварыянт якога – двухстопны дактыль (OooÓo), а інверсіяваны варыянт – двухстопны ямб (oOoÓo). Сам пяцікладовік з'явіўся ў выніку распаду беларуска-польскага дзесяцікладовіка (OooÓo// OooÓo). Рэфлексы дзесяцікладовіка, перамешаныя з чыстым дактылем, можна сустрэць у рускай літаратуры, прыкладам, слынны «Снегирь» Г. Дзяржавіна: *Что ты зоводишь, песню военну // Флейте подобно, милый снегирь?*, на які, відаць, паўплываў рытм вядомага верша В. Трэдзіякоўскага, добра знаёмага з польска-беларускай традыцыяй: *Начну на флейте стихи печальны, // Зря на Россию чрез страны дальны.* Адметна, што ў апошняга фармальна маем ямб, а на слых ад дзяржавінскага дактыля мала і адрозніваецца.

Такім парадкам, у рускай літаратуры, якая строга забараняе рытмавыя інверсіі, дзесяцікладовікі і пяцікладовікі расслаіліся на дактылі і ямбы. У прыватнасці, ямбічная структура, г. зн. інверсіяваная, менш устойлівая[1], чым дактылічная, закансервавалася ў нязменным выглядзе. Фактычна, цэласць рытмемы захавалася і яна зажыла самастойным жыццём маргінальнага памеру. Двухстопныя ямбы сталі ўтвараць адна-, двух- і нават трохдзельныя радкі-перыяды. Асобным памерам іх нельга лічыць, бо кожная дзель аддзяляецца ад іншай цэзурай, становячы рытмему, на кожнай рытмеме адзінства рытмавага працэсу перарываецца, а потым пачынаецца па-новаму[2].

Страфема данага тэксту ў рускай версіі (закансерваванага інварыянта) мае наступны выгляд:

oOoÓo
oOoÁ
oOoÓo
oOoÁ

[1] Менш устойлівая, бо ў чыстага ямба, без суправаджэння пэону, замалая амплітуда, хоць ямб, у якім дастаткова прасторы для праяўленння пэону, устойлівейшы за дактыль.

[2] Дарэчы, менавіта з гэтай прычыны дактылі не маглі даць такога выніку. Злучэнне двухстопных дактыляў не парушае адзінства рытмавага працэсу, бо трохскладовыя памеры ў якасці анамалій дапускаюць леймы – і рытмемавыя «швы» не ўспрымаюцца (ці амаль не ўспрымаюцца) як цэзуры.

Тут не месца спыняцца на розных выпадках з рускай літаратуры, толькі заўважым, што найбольшы эфект дае злучэнне двухстопных ямбаў у трохдзельную кампазіцыю. Такія эксперыменты адносна часта трапляюцца ў І. Севяраніна. Ведаючы, пра высокі ўзровень паэтычнай культуры Севяраніна, не варта здзіўляцца яго экзатычным памерам. Больш уражвае тое, што трохдзельны двухстопны ямб пратачыўся ў тэксты самадзейныя, у г. зв. салдацкі фальклор. Адбываючы ў свой час службу ў ракетных вайсках, мы ўпершыню звярнулі ўвагу на «дзіўны памер»:

Опять тревога, // сиреной дикой // разбудит вой,
когда приснится // мне мать родная // и дом родной...

Страфема:

оОо**Ó**о//оОо**Ó**о//оОо**Á**
оОо**Ó**о//оОо**Ó**о//оОо**Á**

Як бачым, радок утвараюць тры рытмемы, якія ляжыць і ў аснове песні, запісанай у Дамэйках. Аднак дамэйская – менш эфектная, інтэрпрэтуецца як адна- ці двухдзельная. Затое ў народным ужытку даўнейшы беларускі памер разняволіўся так, што «ажыў» ягоны выточны дактылічны інварыянт: калі першая страфа яшчэ цалкам ямбічная, то ў другой першы, другі і трэці радкі ўжо дактылічныя. А найбольш цікавая з’ява назіраецца ў чацвертай страфе, тут нават канстанта падпала пад інверсію, утварыўшы рознанаціскавую рыфму: *Рэчанькаю* – *Да Дуна́ю*. Такія павароты тым больш мажлівыя, чым карацейшая рытмема. Заўважым, версія гэтай песні, моцна збеларусізаваная, а разам сюжэтна і кампазіцыйна заблытаная, была зафіксаваная ў Гайнаўцы [гл.: Песні 1997, 202]. Выявіць у ёй інварыянт даволі няпроста. Можна нават падазраваць пэўнае рэдагаванне. Так ці інакш, мы чарговы раз пераконваемся, што пры аналізе рытму песен трэба ўлічваць максімальна мажлівую колькасць версіяў.

Аднак узнікае пытанне, ці да кожнага тэксту знаходзіцца метрычна зладжаны інварыянт? Прыклады ж можна браць па-рознаму, аднаго парадку і ігнараваць іншага. Дык якраз таму мы і ўзялі для аналізу песні толькі аднае вёскі, каб у малым і выпадковым, як у кроплі вады, згледзець цэлае. Не ўсе тэксты аднолькава лёгка паддаюцца інварыянтнаму аналізу. Разгледзім яшчэ адну песню, няпростую для зразумення. З сямі строф возьмем першую, другую і шостую як інварыянтную:

Пшэз бор, пшэз ляс 4
Дарожка да нас. 5
А хто ж яе там вытаптаў, 8
Ходзячы да нас. 5

Ой, вытаптаў Ясь, 5
Ходзячы да нас, 5

Ой, не адзін талярычак 8
Выпаў з кішэнкі. 5

....

Конь вады не п’е, 5
Капыткамі б’е. 5
– Сцеражыся, мая міла, 8
Бо ён це заб’е. 5

Страфема:

ÓoOo**Á**
ÓoOo**Á**
Oo**Ó**oOo**Ó**o
ÓoOo**Á**

Структура рытму пры чытанні амаль не ўлоўліваецца, аднак падлік складоў паказвае, што і ў гэтай песні трывае зладжаны гетэрасілабізм: 5+5+8+5 з аналагічнай рыфмоўкай ***aaOa***, тут, відаць-такі, часткова страчанай. Што да ліку складоў, то з дваццаці аднаго пяціскладовага – толькі ў адным (першым) радку, бракуе складу, а з сямі васьміскладовых – у двух. Большая частка радкоў інверсіяваная, але трапляюцца і без анамаліяў – нават цэлая страфа, што спрыяе выяўленню мадэлі рытмемы.

Падобная мадэль, толькі ў спалучэнні 6+6+8+6 сярод дамэйскіх запісаў трапляецца на польскай мове:

Na zielonej łoncy
Fijołeczki rosną.
– Powiedź, ach, powiedź, ma lubo
Do kogo mi teskną.

Страфема:

ÓoOo**Á**o
ÓoOo**Á**o
Oo**Ó**oOo**Ó**o
ÓoOo**Á**o

Дарэчы, польскамоўныя тэксты паводле рытмавае будовы аналагічныя беларускім, ці падобныя да іх. Каб упэўніцца ў гэтым, разгледзім прыклады песень.

Першы прыклад:

Czerwona ruža // trojaka.
Miałem ja męza // pijaka.

Або:

– Nie przytulaj mnie // do siebie,
Bo księzyc świeci // na niebie.

Ooo**Ó**o//o**Á**o
Ooo**Ó**o//o**Á**o

Другі прыклад:

– Mularze, mularze,
Co wy murujecie,
Po jednym cegiełku
Do domu kładziecie?

Або:

Z kolącego drzewa
Ludzi płoty grodzą.
Synowa dla mamy
Niczym nie dogodzą.

ÓoOo**Ó**o
ÓoOo**Á**o
ÓoOo**Ó**o
ÓoOo**Á**o

Трэці прыклад:

Smutna wieżba u jeziora
Kąpe swój żałobny włos.
Smutny żołniez, co z okopów
Szle do matki ź wiatrem glos.

Oo**Ó**oOo**Ó**o
Oo**Ó**oOo**Á**
Oo**Ó**oOo**Ó**o
Oo**Ó**oOo**Á**

Першы прыклад з’яўляе структуру, характэрную для беларускай песні, але тут не разгляданую, а другі і трэці – адпаведна шасці- і васьміскладовікі харэевай кадэнцыі. Праўда, спецыфіка польскага націску (на перадапошнім складзе), робіць ідэю інварыянта неактуальнай. Тут адметна яшчэ тое, што ў апошнім прыкладзе (з рэпертуару інвалідаў) нават альтэрнанс ствараецца паводле беларускага ўзору, з мужчынскімі кляўзуламі, – у польскай мове гэта дасягаецца толькі праз аднаскладовыя словы. Трэба таксама зазначыць, што калі рытміка тэкстаў рускага паходжання выбіваецца з традыцыйнага шэрагу, то рытміка польскіх – арганічна зліваецца з рытмікай беларускіх песень.

* * *

Прааналізаваўшы практычна ўсе песні і паасобныя прыпеўкі, запісаныя некалі ў вёсцы Дамэйкі, можна зрабіць высновы і намеркаваць далейшы парадак даследаванняў. А высновы гэтыя ў нейкай меры не супадаюць з тымі апрыёрнымі ўяўленнямі, якія падаюцца ў даведніках. Беларуская народная песня, як

паказвае яе аналіз, мае выразную **ізасілабічную** і **гетэрасілабічную** аснову ў не меншай ступені, чым песня польская ці, скажам, славацкая. На гэтым можна было б і спыніцца, абвясціўшы яе сілабічнаю, аднак танічны прынцып у беларускім песенным фальклоры адыгрывае не меншую ролю. Толькі трэба адкінуць заганную ідэю танізму, як няпэўнага і невыразнага месіва складоў, якое проста дэкларуецца, а калі і аналізуецца, то губляецца ў прыватнасцях і непатрэбных падрабязнасцях, як той казаў, за дрэвамі не відаць лесу. Тады выявіцца, што **ў аснове кожнага песеннага тэксту ляжыць пэўны інварыянт рытму – р ы т м е м а**, **якая рэалізуецца ў акрэсленым шэрагу варыянтаў**. А да рытмемы могуць прыкладацца вядомыя метрычныя эталоны, якія перадаюць адзінства рытмавага працэсу (пры д ы н а м і ч н ы м аналізе, калі памеры ўяўляюцца і н т э г р а л ь н а) ці не перадаюць адзінства рытмавага працэсу (пры с т а т ы ч н ы м аналізе, калі памеры можна ўяўляць л а к а л ь н а).

Аналіз фальклорных тэкстаў паказаў, што яны маюць большую свабоду ў параўнанні з літаратурнымі, хоць і падпарадкуюцца тым самым законам рытму. Анамаліі, якія ўзнікаюць вакол інварыянта, кампенсуюцца за кошт музычнага бытавання тэкстаў. З аднаго боку, у фальклоры функцыянуе аднатыпны і невялікі, адносна літаратуры, набор інварыянтаў, аптымальных з кагнітыўнага гледзішча (пераважна шасці- і васьміскладовай даўжыні, харэічнай кадэнцыі), які шматкроць вар'юецца, мадыфікуецца і камбінуецца. З іншага боку, у фальклоры толькі за кошт мадыфікацыі і камбінацыі рытмемаў узнікаюць такія мадэлі рытму, арганізаваныя паводле законаў сіметрыі, якія зусім не трапляюцца ў літаратуры ці трапляюцца толькі як выняткі. Пры бытаванні варыяцыі расшатваюць інварыянты да непазнавальнасці, рыхтуючы грунт для новых рытмем і мадыфікацый. У народным вершы да кожнага інварыянта існуе нашмат большая колькасць варыянтаў, чым у літаратуры. Зрэшты, нават інварыянт ніколі не можа лічыцца дакладна ўстаноўленым, бо ў кожным наступным сегменце ён, як на шарніры, можа павярнуцца і стаць зусім іншым інварыянтам, што дазваляе гаварыць пра ш а р н і р н ы я р ы т м е м ы.

У ідэале павінна быць даследаваная максімальна даступная колькасць народных песенных тэкстаў і выяўленыя практычна ў с е інварыянты як радковага, так і страфічнага ўзроўню. І толькі пасля татальнага абследавання песеннага матэрыялу можна рабіць статыстычныя высновы аб пашырэнні тых ці іншых інварыянтаў як па жанрах, так і па арэалах, а таксама ставіць пытанне пра генезіс адпаведных структур. У выяўленні мадэляў рытмем і страфем мусіць быць выкарыстаная максімальная колькасць версій аднаго і таго ж тэксту. Атрыманы вынік павінен стаць матэрыялам для шырокіх культуралагічных абагульненняў, выяўлення роднасці ці адрознасці культур.

Літаратура

Берков 1967 – Берков, П. Н. К спорам о принципах членения силлабических стихов XVII – начала XVIII в. // Теория стиха. – Л., 1967. – С. 294–316.

Бобров 1964 – Бобров, С. П. К вопросу о подлинном стихотворном размере пушкинских «Песен западных славян» // Рус. лит. 1964. – № 3. – С. 119–137.

Бонди 1983 – Бонди, С. М. Народный стих у Пушкина // Бонди С. М. О Пушкине: статьи и исследования. – М., 1983. – С. 371–441.

Бярозкін 1965 – Бярозкін, Р. Свет Купалы: Думкі і назіранні. – Мінск, 1965.

Вестфаль 1879 – Вестфаль, Р. Г. О русской народной песне // Рус. вестн. – 1879. – № 9. – С. 111–154.

Востоков 1817 – Востоков, А. Опыт о русском стихосложении. – СПб., 1817.

Гарэцкі 1990 – Гарэцкі, М. Гісторыя беларускае літаратуры. – Мінск, 1990.

Гаспаров, 1969 – Гаспаров М. Л. Статистическое обследование русского былинного стиха // Проблемы прикладной лингвистики. – Ч. 1. Тезисы межвузовской конф. 16–19 дек. 1969. – М., 1969.

Гаспаров 1987 – Гаспаров, М. Л. Пятисложник // Лит. энцикл. словарь. – М., 1987. С. 315.

Гаспаров 2004 – Гаспаров, М. Л., Скулачева, Т. В. Статьи о лингвистике стиха. – М., 2004.

Гілевіч 1968 – Гілевіч, Н. Наша родная песня: навук.-папулярны нарыс. – Мінск, 1968.

Гілевіч 1975 – Гілевіч, Н. Паэтыка беларускай народнай лірыкі: Слова і вобраз. Паэтычны сінтаксіс. Гукапіс і рыфма. – Мінск, 1975.

Гончаров 1987 – Гончаров, Б. П. К проблеме истоков русского речевого стиха // Контекст 1986: литературно-теоретические исследования. – М., 1987. – С. 41–76.

Гринчик 1993 – Гринчик, Н. М. Стихосложение народное // Восточнославянский фольклор: слов. науч. и народ. терминологии. – Минск, 1993. – С. 339–340.

Дубенский 1828 – Дубенский, Д. Опыт о народном русском стихосложении. – М., 1828.

Квятковский, 1966 – Квятковский, А. П. Поэтический словарь. – М., 1966.

Квятковский 2008 А – Квятковский, А. П. Метрика русского народного стиха // А. П. Квятковский Ритмология. – СПб., 2008. – С. 423–456.

Квятковский 2008 В – Квятковский, А. П. Что же такое силлабический стих // А. П. Квятковский Ритмология. – СПб., 2008. – С. 423–456.

Колмогоров 1966 – Колмогоров, А. Н. О метре пушкинских «Песен западных славян» // Рус. лит. – 1966. – № 1. – С. 98–111.

Корш 1901 – Корш, Ф. Е. О русском народном стихосложении // Отделение русского языка и словесности. – Т. 17. – № 8. – СПб, 1901

Корш 1907 – Корш, Ф. Введение в науку о русском стихосложении. – Санкт-Петербург, 1907.

Лобанов 2007 – Лобанов, М. А. Стих былины: Метрика. Семантика. Генезис. – СПб., 2007.

Ляпина 1985 – Ляпина, Л. Русские пеоны // Русское стихосложение. – М., 1985. С. 143–155.

Мельгунов 1906 – Мельгунов, Ю. К. О ритме и гармонии русских песен // Труды музыкально-этнографмческой комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. – Т. 1. – М., 1906. – С. 361–399.

Пацюпа 2004 – Пацюпа, Ю. Страла Зенона: рытмалагічны трактат // Arche. – 2004. – № 5. – С. 262–319.

Пацюпа 2005 – Пацюпа, Ю. Як перадаваць антычныя лагаэды? // Arche. – 2005. – № 5. – С. 289–294.

Пацюпа 2012 – Пацюпа, Ю. Двухскладовыя памеры // Культура Беларусі: энцыкл. – Т. 3: Г–З. – Мінск, 2012.

Песні 1997 – Песні Беласточчыны. – Мінск, 1997.

Поливанов 1963 – Поливанов, Е. Д. Общий фонетический принцип всякой поэтической техники. // Вопросы языкознания. – 1963. – № 1. –С. 99–112.

Потебня 1877 – Потебня, А. А. Малорусская народная песня по списку XVI ст. – Воронеж, 1877.

Потебня 1884–1886 – Потебня, А. А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок. I. // Рус. филол. вестн. – Т. 9. – Варшава, 1884.

Потебня 1976 – Потебня, А. А. Рецензия на сборник «Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким» // Эстетика и поэтика. – М., 1976. – С. 226–252.

Рагойша 1979 – Рагойша, В. Гутаркі пра верш: Метрыка. Рытміка. Фоніка. – Мінск, 1979.

Рагойша 2004 – Рагойша, В. Паэтычны слоўнік. – Мінск, 2004.

Ралько 1969 – Ралько, І. Беларускі верш: Старонкі гісторыі і тэорыі. – Мінск, 1969.

Ралько 1977 – Ралько, І. Бібліяграфія вершазнаўчых прац // І. Ралько. Вершаскладанне: даследаванні і матэрыялы. – Мінск, 1977. – С. 141–239.

Тимофеев 1928 – Тимофеев, Л. И. Силлабический стих // Ars poetica. II. Стих и проза: сб. ст. – М., 1928.

Трубецкой 1987 А – Трубецкой, Н. С. К вопросу о стихе «Песен западных славян» А. С. Пушкина // Трубецкой, Н. С. Избранные труды по филологии: переводы. – М., 1987. – С. 359–370.

Трубецкой 1987 В – Трубецкой, Н. С. К вопросу о стихе русской былины // Н. С. Трубецкой. Избранные труды по филологии: переводы. – М., 1987. – С. 352–358.

Штокмар 1941 – Штокмар, М. П. Основы ритмики русского народного стиха // Известия АН СССР. – Сер. лит. и яз. – 1941. № 1.

Штокмар 1952 – Штокмар, М. П. Исследования в области русского народного стихосложения. – М., 1952.

Штокмар 1965 – Штокмар, М. П. Стихотворная форма русских пословиц, загадок, прибауток // Звезда Востока. – 1965. – № 11. – С. 149–163.

Щерба 1957 – Щерба, Л. В. Опыты лингвистического толкования стихотворений. I. «Воспоминание» Пушкина // Л. В. Щерба. Избранные работы по русскому языку. – М., 1957. – С. 26–44.

Fedecki 1992 – Fedecki Z. Цёплыя вечары ды халодныя ранкі: [народныя песні Лідскага павету]. – Warszawa, 1992.

Marčok 1981 – Marčok, V. Estetika a poetika ľudovej poézie. – Tatran, 1981.

YURY PATSIUPA

THE RHYTHM STRUCTURES OF THE BELARUSIAN FOLK SONG: APPROACHES TO THE ISSUE

(Based on Materials from the Village of Dameiki Lida district)

Summary

The article touches upon the issue of almost total lack of studies on the Belarusian folk verse and the apriority of opinions about it. The author presents a brief overview of some of the works on folklore verse studies over the last two centuries and offers an original methodology for analyzing poetic texts based on the identification of rhythm invariants – *rhythmemes*. A separate and random compilation of song lyrics from the village of Dameiki, Lida district, is selected as the object of analysis, followed by a description of the invariants of rhythm, which lie at the heart of every text. The study finds that almost all song texts are characterized by parisyllabism with only a slight fluctuation (give or take one syllable), but no less characteristic is the tonic principle of organization with a dominating trochaic cadence.

Паступіў ў рэдакцыю 15.05.2013; *paciupa@gmail.com*

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР У ЗАМЕЖНЫХ ПУБЛІКАЦЫЯХ

УДК 398.2

ФЛАРЭНЦІНА БАДАЛАНАВА

СЛОВА БОЖАЕ. З ВУСНАЎ У ВУСНЫ (БЕЛАРУСКІЯ ФАЛЬКЛОРНЫЯ ВЕРСІІ КНІГІ БЫЦЦЯ)[1]

Свабодны ўніверсітэт, Берлін

Уводзіны. Беларуская фальклорная Біблія: паміж запісаным і пачутым

У прадмове да перакладу Кнігі Быцця Францыск Скарына адзначае, што чытач павінен усведамляць цяжкасці, якія ён можа напаткаць, спрабуючы асэнсаваць і інтэрпрэтаваць гэты тэкст.

Важна ўсвядоміць, што з усіх кніжак Старога Запавету самай складанай для разумення з'яўляецца кніга Быцця, а таксама пачатак і заканчэнне Кнігі Прарока Еэкііля і Песні Песняў Саламонавых. Гэта стала прычынай таго, што ў габрэяў не дазвалялася маладым людзям да 30 гадоў чытаць гэтыя кнігі, бо яны ўтрымліваюць шмат цудаў, якія пераўзыходзяць магчымасці чалавечага розуму. Як філосаф можа спасцігнуць, што, са словаў гэтых кніг, Госпад стварыў усё бачнае і нябачнае з нічога, у той час як Арыстоцель, найвялікшы з усіх філосафаў, сцвярджаў, што нішто не можа быць створана з нічога? [McMillin 1977, 44–45]

Гэта папярэджанне (сфармуляванае ў пачатку шаснаццатага стагоддзя адным з самых выдатных беларускіх літаратараў) можа падацца яшчэ больш значным, калі прыняць да ўвагі той факт, што разам з друкаваным тэкстам Бібліі, які ён пераклаў і апублікаваў, у той час у яго роднай краіне таксама існавала іншая, «народная Біблія»[1], якая вусна распаўсюджвалася сярод яго непісьменных сучаснікаў і якая пастаянна мяняла свой знешні выгляд пры кожным новым выкананні. У адрозненне ад свайго пісьмовага адпаведніка, гэта няпісанае «Святое Пісанне» захавалася ў шматлікіх вусных версіях. Некаторыя з іх былі зарэгістраваны пазней, на працягу дзевятнаццатага і дваццатага стагоддзяў, суайчын-

[1] Артыкул упершыню апублікаваны ў: *New Zealand Slavonic Journal* (2003), [Festchrift A. McMillin], pp. 1–22 з назваю «The Word of God, by Word of Mouth (Byelorussian Folklore Versions of the Book of Genesis)». Тут і далей знакам зноскі паказаны заўвагі аўтара, вынесеныя пасля артыкула.

нікамі Скарыны і апублікаваны ў шэрагу этнаграфічных і фальклорных зборнікаў. Акрамя таго, вынікі апошніх антрапалагічных палявых даследаванняў у гэтым рэгіёне (які, па сутнасці, размешчаны ўздоўж самой мяжы паміж Slavia Orthodoxa і Slavia Romana)[2], паказваюць, што сляды гэтых тэкстаў ўсё яшчэ можна знайсці ў фальклорнай традыцыі сучасных беларускіх вёсак [Толстой 1998; Кабакова 1999; Белова 2001; Грудніцкі 2001, 141–147; Дубянецкі 2001, 147–151][3]. Да таго ж сустракаюцца і шматлікія новыя версіі. Яны могуць альбо даваць тлумачэнне кананічным і/або апакрыфічным аповедам Старога і Новага Запаветаў, або прапаноўваць варыянты, альтэрнатыўныя апошнім [Толстой 1995, 245–249; 250–269; 359–363], выяўляючы такім чынам новую, раней невядомую, групу фальклорных тэкстаў, звязаных са Святым Пісаннем. Яны, у сваю чаргу, даюць уяўленне аб беларускай народнай Біблії, якая, як уяўляецца, значна больш складаная і распрацаваная, чым меркавалася раней.

Гэты артыкул прапануе сціслы агляд тэм і матываў, зарэгістраваных у вусных адпаведніках Кнігі Быцця сярод беларускага народа. Цэнтрам яго ўвагі з'яўляецца іх аналіз і, у выніку, спроба далейшага ўдакладнення вусных рэлігійных перакананняў, на фоне якіх з'явілася Біблія Францыска Скарыны і з якімі яна суіснавала. Артыкул таксама з'яўляецца спробай уявіць канкрэтны сацыяльна-культурны і канфесійны кантэкст, у якім жыла і працавала гэтая «найвыбітнейшая асоба ўва ўсёй разнастайнасці беларускай культуры» [McMillin 1977, 40]. Гэта эсэ паспрабуе «ўбачыць» свет Францыска Скарыны на вочы тых, для каго ён перакладаў і друкаваў сваю Біблію; пры гэтым адказ на пытанне, ці ведалі апавядальнікі, чые вусныя версіі будуць прааналізаваны ў гэтай працы, пра тэкст Скарынавай Бібліі, і ці былі іх версіі Кнігі Быцця нейкім чынам звязаны з фактычным тэкстам яго перакладу, ляжыць далёка за межамі дадзенага артыкула, ды і ўвогуле выходзіць за рамкі такога тыпу антрапалагічнага даследавання.

Крыніцы Народнай Бібліі: вусная і пісьмовая спадчына

Аналіз беларускай вуснай традыцыі паказвае, што народныя інтэрпрэтацыі Кнігі Быцця ніколі не прапаноўваюць літаральнага ўзнаўлення гісторый Святога Пісання; замест гэтага яны вылучаюць канкрэтную сістэму адліку, якая ахоплівае лакальную сістэму рэлігійных перакананняў, а таксама некаторыя ўніверсальныя культурныя міфы пра стварэнне Сусвету. Часта апавядальнікі сціскаюць і скарачаюць тэксты біблейскіх аповедаў, аб'ядноўваючы ў адной сюжэтнай лініі розныя фрагменты з Старога і Новага Запаветаў; пры гэтым розныя сегменты Святога Пісання (у любых іх кананічных або апакрыфічных версіях) кандэнсуюцца ў адным аповедзе, які мяняецца пры кожным новым выкананні. Выдатным прыкладам такога кшталту інтэрпрэтацый з'яўляецца тэкст пад назвай «Гасподзь і Д'ябал» (ён будзе прааналізаваны ніжэй), расказаны саракапяцігадовым непісьменным жыхаром вёскі Вылева (Гомельшчына) Сцяпанам Грыгор'евым і апублікаваны ў 1891 годзе ў чацвёртым томе «Беларускага зборніка» Е. Раманава [Романов 1891, 1–5]. У тэкстах гэтага тыпу эпізоды

аб паходжанні Сусвету і стварэнні Адама і яго жанчыны Евы, як правіла, але неабавязкова, суправаджаюцца складанымі тлумачэннямі аб Дрэве Пазнання Дабра і Зла, аб Змеі, які спакусіў першых людзей з'есці забаронены плод ад яго, справакаваўшы тым самым грэхападзенне, аб выгнанні Адама і Евы з райскага саду, аплакванні імі згубленага раю і г. д. У большасці выпадкаў, аднак, кульмінацыяй сюжэтнай лініі з'яўляюцца аповеды пра Дабравешчанне Прасвятой Багародзіцы і Нараджэнне Ісуса, выказваючы, такім чынам, на народнай мове сатэрыялагічную ідэю аб немінучым выратаванні чалавецтва і выяўляючы фальклорнае разуменне канцэпцыі адкуплення роду чалавечага праз ахвяру Сына Божага.

З іншага боку, апошнія антрапалагічныя палявыя даследаванні ў гэтай галіне паказваюць, што разам з гэтымі даволі складанымі рэлігійнымі апавяданнямі (якія, як правіла, расказваюць найбольш адораныя апавядальнікі мясцовай супольнасці) у роўнай ступені можна сустрэць шмат кароткіх, насычаных інтэрпрэтацый Кнігі Быцця, у якіх увесь сюжэт засяроджаны толькі на адным матыве або на абмежаванай колькасці матываў, такіх як: стварэнне Сусвету за шэсць дзён, стварэнне неба, стварэнне чалавека, стварэнне чалавека паводле вобраза Творцы, стварэнне чалавека з гліны (зямлі), стварэнне першай жанчыны з рабра мужчыны, спакушэнне першай жанчыны Д'яблам у выглядзе змея, патоп у якасці пакарання, уцёкі ў лодцы/каўчэгу ў час патопу і г. д. Аднак інтэрпрэтацыі, якія складаюцца толькі з кананічных тэм і матываў, практычна не існуюць у рэпертуары легендаў даследаваных вёсак; як правіла, кананічны сюжэт суіснуе і/або пераплятаецца з паралельнымі групамі тэм і матываў, якія прапануюць альтэрнатыўныя варыяцыі біблейскага аповеда пра Стварэнне: яны звычайна канцэнтруюць увагу на групе ўніверсальных касмаганічных матываў: першабытны хаос, павук як стваральнік, Бог і Д'ябал, якія лётаюць разам панад першабытнай вадой, Д'ябал як «нырэц па зямлю», стварэнне жывёл праз апазіцыю Бога да Д'ябла, паўстанне злых анёлаў супраць Бога, узвышэнне неба, людзі на Месяцы і г. д.

У той самы час, некаторыя з беларускіх фальклорных апавяданняў, што з'яўляюцца інтэрпрэтацыямі сюжэтаў Кнігі Быцця, аб'ядноўваюць рысы розных асноўных матываў (напрыклад, «Сонца як вобраз Божага стварэння», які можна пабачыць у старажытнай славянскай міфалагічнай традыцыі) з відавочнымі імправізацыямі, звязанымі з (досыць разнастайнай) групай сярэднявечных пісьмовых помнікаў тыпу «Разумнік-Указ» і «Гутарка Трох Свяціцеляў» (што складаюцца з пытанняў і адказаў).

Славянскія тэксты «Разумнік-Указ» і «Гутарка Трох Свяціцеляў», якія знаходзяцца на мяжы паміж фальклорам і літаратурай [Петканова 1982, 409–412; 1987, 3–25], адносяцца да XII–XIII стст., і іх змест сведчыць не толькі пра наяўнасць некаторых спецыфічных фрагментаў з розных арыгінальных пісьмовых помнікаў на стараславянскай мове, але ў значнай ступені і перакладаў і/або зборнікаў, зробленых на аснове шэрагу грэчаскіх крыніц. Вядома, гэтыя зборнікі найбольш цесна звязаны з візантыйскай традыцыяй тэкстаў «Пытанняў

і адказаў» (Ἐρωταποκρι᾽σεις, Ερωτήσεις και α᾽ποκρι᾽σειςe і г. д.): яны лічацца іх славянскімі пераемнікамі і/або адпаведнікамі [Иванов 1925, 266]. У заходняй хрысціянскай традыцыі такія тэксты вызначаюцца, як «Joca monachorum» («Жарты манаха», або «Манастырскія кпіны»), некаторыя з ранніх копій якіх датуюцца VII–VIII стст. [Иванов 1925, 264–266]. У лацінскіх крыніцах яны часцей за ўсё сутракаюцца пад назвамі «Interrogationes variae et rarae valde», «Problemata», «Elucidarius» і г. д. Хаця некаторыя з лацінскіх рукапісаў і старэйшыя за самыя раннія (даступныя цяпер) грэчаскія копіі, у медыевістыцы існуе даўняя традыцыя лічыць, што лацінскія версіі, хутчэй за ўсё, паходзяць ад пэўнага збору страчаных грэчаскіх пратографаў. Сярод сярэднявечных славян эратапакрытычны жанр быў прадстаўлены серыяй разнастайных і розных па сюжэце тэкстаў[4], што існавалі пад рознымі назвамі: «Разумнік-Указ», «Разумнік», «Гутарка Трох Святыцеляў» і г. д. Апошні тып тэкстаў часта звязваюць з трыма свяціцелямі ўсходняй царквы, Васілём Вялікім, Іаанам Златавустам і Рыгорам Багасловам, якія, як лічыцца, з'яўляліся ўдзельнікамі дыялогу. З іншага боку, ніводная з копій, даступных на стараславянскай мове, якія захаваліся ў дваццаці сямі рукапісах на сярэднявечнай славянскай тэрыторыі [Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 278], не адпавядае ў поўным аб'ёме пэўнай жанравай класіфікацыі, як і не можа прапанаваць ідэальны тыпалагічны шаблон для гэтых літаратурных тэкстаў. У цэлым, усе рукапісы выступаюць як зліццё «Разумніка-Указа», «Разумніка» і «Гутаркі Трох Свяціцеляў» [Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996, 277–308][5].

Паводле архетыпічнай кампазіцыі ў выглядзе загадкі – утойваючы веды ад усіх, акрамя «асвечаных асобаў» – тэксты тыпу «Erotapokriseis. Разумнік-Указ» будуюцца як ланцуг пытанняў і адказаў. Рэалізуючы дыскурс прыпавесці, яны звязваюць разам нашу вусную спадчыну і біблейскую тэкстуальнасць. Сапраўды, эротапакрытычныя пісанні разглядаюць прарочыя, эсхаталагічныя, апакаліптычныя і палітычныя тэмы. Іх змест уяўляе з сябе розныя інтэрпрэтацыі тэм са Старога (стварэнне свету і першых людзей, паходжанне агню, чаму Бог памясціў Каіна на Месяц, і г. д.) і Новага Запаветаў, якія тычацца сцэнаў з жыцця Хрыста (адбываюцца ў розныя дні сакавіка), а таксама разгляд пытанняў, звязаных з жыццём Марыі і апосталаў. Згаданы вышэй легендарны аповед Сцяпана Грыгор'ева з вёскі Вылева на Гомельшчыне, напрыклад, прапануе сюжэтную лінію, у якой многія з гэтых матываў нанізваюцца на стрыжань аднаго пашыранага апавядання. Падобныя версіі таксама сустракаюцца сярод хрысціянскіх сельскіх абшчын у іншых краінах Усходняй Еўропы [Бадаланова 1994; 1998, 154–162; 1997–1998, 11–32]. Той факт, што запісаныя ў XIX і XX стст. фальклорныя інтэрпрэтацыі ўключаюць фрагменты з тэкстаў тыпу «Разумніка-Указа», паказвае, што ўзаемадзеянне паміж вуснай традыцыяй і Святым Пісаннем, паміж светам маўлення і пісьменства, было актыўным, працяглым працэсам, які фарміраваў ідэалагічную парадыгму народнага хрысціянства ва Усходняй Еўропе на працягу стагоддзяў.

У сувязі з гэтым звернем увагу на тое, што многія беларускія казкі, напрыклад, некаторыя з аповедаў аб паходжанні Сусвету, аб стварэнні цела Адама

з нябеснай і зямной стыхіі, пра плямы на Месяцы і г. д. (якія будуць прааналізаваны ніжэй), разам з некаторымі тэкстамі г. зв. духоўных вершаў (асабліва «Галубіная кніга» і «Адамаў плач»)[6] вельмі цесна звязаны з той ці іншай групай тэм і матываў, распрацаванай у тэкстах «Разумніка-Указа» і «Гутаркі Трох Свяціцеляў».

З іншага боку, фальклорныя легенды, якія прапануюць інтэрпрэтацыі Кнігі Быцця, запісаныя сярод беларусаў на працягу апошніх двух стагоддзяў, часта ўключаюць тэмы і матывы (напрыклад, стварэнне анёлаў, паўстанне князя заняпалых анёлаў Сатанаіла (Люцыпара) супраць улады Госпада і г. д.), якія паходзяць з шэрагу экзэгетычных сярэднявечных тэкстаў у перакладзе з грэчаскай мовы на стараславянскую і ў асаблівасці ад Палеі, якая «карысталася вялікай папулярнасцю і мела шырокае распаўсюджанне» [Gaster 1887, 26][1]. Вытокі Палеі (якая была складзена ў Візантыі не пазней, чым у дзясятым стагоддзі) можна прасачыць па шэрагу крыніц, у тым ліку ў некаторых габрэйскіх экзэгетычных тэкстах, такіх як агадычныя паданні, у прыватнасці кніга пад назвай «Сэфэр ха-Яшар» [Gaster 1887, 26]. Гэтыя працы, разам з Кнігай юбілеяў і Апакаліпсісам Майсея, сфарміравалі касцяк асноўнага тэматычнага зместу Палеі.

Беларуская вусная традыцыя запазычыла, асімілявала і захавала ў жывой памяці сялянскіх абшчын не толькі біблейскія аповеды (у кананічных або апакрыфічных версіях), але і сляды шэрагу іншых іудзейска-хрысціянскіх літаратурных крыніц (такіх як «Сэфэр ха-Яшар», Палея, «Разумнік-Указ», «Разумнік» і «Гутарка Трох Свяціцеляў»), а таксама розныя дахрысціянскія касмаганічныя фальклорныя апавяданні, змест якіх паходзіць з пэўнага ўніверсальнага культурнага тэзаўруса тэм і матываў, уласцівых многім міфам аб стварэнні Сусвету, зарэгістраваным ва ўсім свеце.

Боскае Святло: з пункту гледжання тубыльца

Паводле некаторых гісторый пра Стварэнне Сусвету, пачутых на беларускім Палессі падчас палявых даследаванняў аўтара артыкула ў перыяд паміж 1981–1984 гг., «у пачатку» не было нічога, акрамя вечнай ночы і «вечнага Бога» (які, як лічылася, з’яўляецца «Богам-Бацькам», «Святым Духам» або нават Ісусам Хрыстом), што жыў у цемры «бяздоннай прорвы»[8]. Яго першае дабраславенне «Хай будзе святло!» малявалася мясцовымі расказчыкамі як першаснае зачацце самога «**святла**», якое яны часта апісвалі як узыход сонца[9]. Сапраўды, у традыцыйнай славянскай культуры світанак сімвалічна (гэта значыць, міфалагічна) атаясамліваецца з адраджэннем свету; ён уяўляецца як штодзённае паўтарэнне першай Божай справы такім чынам, як яна была першапачаткова выканана ім у момант самага пачатку. Лічыцца, што Божае наканаванне «Хай будзе святло!» адбываецца кожную раніцу з моманту Стварэння Сусвету і ўвесь час паўтараецца дзень за днём. Папулярная славянская эсхаталагічная традыцыя сцвярджае, што гэтая святая «пераробка» будзе працягвацца да канца дзён[10]. Іншымі словамі, узыход сонца паказваецца як містычнае «аднаўленне» Сусвету,

рэстаўрацыя, якая спраўджваецца кожны дзень пасля заняпаду Ночы (цёмнага перыяду). Світанак, які вітаюць пеўні (выразная эмблема ўваскрасення і/або аднаўлення ў іудзейска-хрысціянскай цывілізацыі), уяўляецца, такім чынам, як зямны аналаг парадыгмы «Хай будзе святло!». Зара нараджае «дабраславёны час», гэта значыць, «пачатак» жыцця як для Сусвету, так і для чалавека[11]. Асаблівае значэнне ў гэтым сэнсе маюць некаторыя славянскія магічныя абрады, убудаваныя ў асобныя віды сельскагаспадарчай дзейнасці (напрыклад, узворванне і пасеў на ўзыходзе сонца, калі Маці-Зямля, як мяркуюць, мусіць зацяжарыць «Хлебам нашым надзённым»); яны павінны выконвацца «на досвітку», калі адбываецца дабраславенне Госпада «Хай будзе святло!» – дабраславенне, якое, як мяркуюць, забяспечыць добры ўраджай, а таксама гарантуе працягласць боскай гармоніі ў Сусвеце, першапачаткова створанай ім. Такім чынам, гісторыя стварэння свету ўяўляецца як штодзённы «практычны» ўдзел у біблейскім міфе, дзе зара адзначае, што ён «адбываецца» тут і цяпер. Атрымліваецца, штодзённае жыццё разглядаецца як паўтор касмічнага рытму, устаноўленага Богам у Кнізе Быцця. Лічыцца таксама, што шляхам аддзялення святла ад цемры, а таксама назваўшы святло Днём, а цемру Ноччу (Быццё 1: 3–5), Бог стварыў сам «час», вызначыў яго і ўсталяваў яго межы, г. зн. стварэнне святла і/або часу, як мяркуюць, было першым Божым дзеяннем, якое распачало існаванне «ўсяго бачнага і нябачнага».

Стварэнне нябесных целаў, у сваю чаргу, азначае з'яўленне вымярэння часу. Такім чынам, стварэнне Сонца, Месяца і зорак адпавядае сегментацыі часу на канкрэтныя адрэзкі (Быццё 1:14–19), і гэты матыў становіцца цэнтрам многіх беларускіх этыялагічных легенд, якія тлумачаць паходжанне, у тым ліку сезонаў[12]. На самай справе, у славянскіх мовах слова для абазначэння паняцця 'час' (бел. 'вереме', рус. 'время', укр. 'вереме', балг. 'време' і г. д. [Фасмер I 1986, 361)], можа ўжывацца ў значэнні 'пары года' і/ці 'надвор'я'. І апошняя, але не менш важная рэч: слова, якое абазначае час, таксама можа азначаць перыяд чалавечага жыцця і, такім чынам, быць праявай фальклорнай ідэі аднастайнасці макра- і мікрасвету. Сапраўды, згодна з Кнігай Быцця, пачатковы перыяд Божай працы звязаны са стварэннем нябесных целаў, у той час як апошні – стварэнне чалавека паводле Свайго вобраза – адбываецца на шосты дзень, і гэтыя два касмаганічныя дзеянні ўсталёўваюць фальклорныя межы першай главы Кнігі Быцця, якая таксама з'яўляецца першым тыднем. Заканчэнне Божай працы абазначаецца днём адпачынку, які, на думку як кананічных біблейскіх аповедаў, так і традыцыйных беларускіх фальклорных вераванняў, павінен адзначацца як святы. Гэтая канцэпцыя ўяўляе з сябе сістэму этыкі, правілаў паводзінаў і маральных каштоўнасцяў у традыцыйным беларускім грамадстве: людзі, створаныя паводле Божага вобраза, мусяць працаваць, як і ён, толькі на працягу шасці дзён; апошні дзень тыдня (бел. 'нядзеля' [Фасмер III 1987, 57]) павінен адзначацца імі – як падказвае яго назва – як «вольны ад працы» час: адпачынак у гэты дзень лічыцца маральным кодэксам паводле Божай волі, паказанай ім у тэксце самой Кнігі Быцця [Довнар-Запольский 1909, 293–294].

І сказаў Бог: хай будзе цвердзь пасярод вады (Быццё 1:6)

Некаторыя з самых ранніх беларускіх фальклорных інтэрпрэтацый легенды пра стварэнне Сусвету, і Зямлі ў прыватнасці, апублікаваных П. Шэйнам [1874, 428–429, тэкст № 760 і тэкст № 761; 1893, 340–343, тэкст № 183 і тэкст № 184] і Е. Раманавым у чацвёртым томе «Беларускага зборніка» [1891, 1–5], прапануюць шэраг версій, значна бліжэйшых да нетрадыцыйных хрысціянскіх касмаганічных традыцый, чым да кананічных біблейскіх аповедаў. У гэтых дуалістычных легендах стварэнне «сушы» раскрываецца як боскае спаборніцтва паміж двума дэміургамі – Богам і яшчэ адным нябесным боствам, якое, як лічыцца, з'яўляецца яго сябрам і/або ворагам (звычайна называецца *Лукавы*, або *Сатана*), і якое нырае на дно спрадвечнага мора, каб прынесці (у руцэ або ў роце) драбінку[13] зямлі на паверхню. Гэтая драбінка зямлі потым сеецца і дабраслаўляецца Богам, і такім чынам узнікае суша. Як бачым, стварэнне зямлі разглядаецца не толькі як суперніцтва паміж двума творцамі, але і як своеасаблівая сельскагаспадарчая дзейнасць. Гэтыя інтэрпрэтацыі таксама выяўляюць некаторыя важныя асаблівасці рэлігійнага дуалізму, уласцівага славянскаму свету, крыніцы якога можна знайсці ў апокрыфе «Тыверыядскае мора»[14]. У адпаведнасці з вышэйзгаданым тэкстам легенды пра Госпада і Д'ябла, апублікаваным у 1891 годзе ў чацвёртым томе «Беларускага зборніка» Е. Раманава, Зямля была створана з першаснага мора наступным чынам:

Колись Господь ходив так по воздуху. Бача – пузыр висить, и ў пузыре штось пищить. Господь спрашуя:

– Што ты там такое пищиш у пузыре?

А ён гавора:

– Бог!

– А хто ж я?

– А ты, – кажа, – над богамы Бог! – у пузыре ответ дае.

– Ну, коли ж я над богамы Бог... – узяв и разодрав пузыр.

Вышов оттуль чаловек, с пузыра, и иде попляч из им. Иде. И тяперака гавора Господь:

– Як бы нам с тобою зямли отыскать? Потому хоть нам без зямлі тожа можно жить, а по-настоящаму няльзя. Ё, – гавора, – у вокіяни бязэдным зямля – иди ты достань оттуль: ты ето можаш зделати! Господзь говора тому уже товаришу свойму. Ну, той полез, узяв зямли ў рукі и попрычь у рот; и тую, з рук, Богу отдав, а тую затаив от Бога.

Потом Господь гавора:

– Ну, мы ж ету зямельку посеям!

Господь зямельку посеяв, зямелька стала рость. И ў яго ў роти стала рость. Яму стало трудно тогды ўже. Потом ён со трудов тых кинувся от Бога и давай харкать, из рота зямлю выкидать. Иде харкане из рота поболяй, там горы, курганы делаютца,– иде зямли больш выкинетца из рота; иде трохи харкане, там ровней; иде плюне – там мохи, болоты. А там усётыки трудно яму жить,

што яна не отбавляетца у роти – росте. Потом Господь кажа на яго:

Што ж ты, каа, окаянный, так делаеш от мяне? Потому, што первый ты у мяне, а потому делаеш такия неподобныя поступки! Лукавый, как, ты.

Ён с того страху говора сам сабе:

Делать буду тое, што й ты, Господи! [Романов 1891, 1]

Паводле тэксту той жа легенды, пасля перамогі над Сатаной, Бог узнёсся на нябёсы і пабудаваў сабе жытло:

Узыйшов вышай Бога и строя сабе житялству. Постоив ён житяллству, Господь призывая Михайлу: «иди яго, окаяннаго, изгони! Потому, ён делая лукаво!»

Михайла устрашився, опустився: ничого ня зделав яму. Михайлу Господь ответ дае: «Михайло, будь архангалом, а яго трэба оттуля збурить, штоб ён так ня делав!»

Михайла устрашився, изнов назад к Господу: «Господи, говора: вялико имя твоё, ўласть вялика – не могу!» говора. Тогды Михайлу говора Бог: «вастратил (архистратиг) будь, а яго трэба спихнуть!» Ён яго, бач, подвышуя, чины накладая, штоб як ни як, а яго спихнуть.

Ну, потом Михайла осилив, своим агнём пякнув яго и осилив, ён обурився и полятев оттуль.

Потом говора окаянный, – пришов ик Господу: «Господи, говора, не остави мяне, я покоруся табе!» Ён говора: «Што ж ты ето, дявол, уздумав делать?» – так на ём означилось роги и хвост. А на ём прежда ня було; а то як сказав Господь: дявол! – так роги и хвост.

Тогды говора Господь: «Проклятый ты, прогнятив ты Господа свойго! Видиш, што Бог твой будя делать: погляди ка ты, окаянный ты». [Романов 1891, 1–2]

У іншай легендзе, запісанай у Мінскай вобласці адным з мясцовых святароў па імені Сімяон Нячаеў і апублікаванай у 1893 годзе П. Шэйнам (тэкст № 183), паўстанне Люцыпара апісваецца наступным чынам:

Шоў Спас по синему морю, видить море начинает пениться, начинают бить необыкновенно сильныя волны, появился громаднейший водяной столб. Спас подходит к этому столбу посмотреть, и видит в средине этого столбе живого великана, поворачивающегося, но не могущего встать. Спас взял этого великана и выбросил на берег. Явился такой красавец, что красоте его изумился сам Спас. Спас взял этого красавца и поставил его начальниками над всеми ангелами. Этот красавец и стал внушать ангелам неповиновение к Богу.

– За что, – говорит, – будем повиноваться Богу? Что такого чудного сделал Бог, сотворив человека? Мы и сами сделает такого человека, но лучшего. Некоторые из ангелов и соблазнились словами этого великана и помыслили в себе: «в самом деле, за что мы будем повиноваться Богу? Пойдем и сделаем такого же человека». Отправились и давай мутить небольшие озера и реки; трудились до такой степени, что от работы лица их сделались черны как уголь. Долго они мутили реки и озера, появились разного рода насекомыя, пресмыкающия и ползающия, но человека сделать не могли. Тогда пришел к ним Спас и посмотрел на них с гневом. Лица этих непокорных сделались ужасно страшными;

на головах выросли рога; вместо языков у них явились огненные жала. Другие ангелы взглянули на них, отступились от них, а они и остались. Так как они помутили воды, превратили их в болота, то им и назначено жить в них. С тех пор и до настоящего времени черные и живут в болотах, местах, устроенных ими. Впоследствии этим черным стали давать различные имена: черт, диавол, Сатана, бес и так далее. [Шейн 1893, 340–341][15]

Падобныя (але значна карацейшыя) версіі той самай легенды апошнім часам былі зарэгістраваны ў многіх рускіх, беларускіх і ўкраінскіх вёсках [Толстой 1995, 245–249; 250–269]. Так, у 1977 годзе рускай фалькларыстцы С. Бушкевіч расказалі падобную легенду на тую ж тэму ў вёсцы Лукава Маларыцкага раёна [ВЭС 2001, 131]. У 1982 годзе ў вёсцы Грабаўка на Гомельшчыне, Т. Раждзественская запісала яшчэ адну, паралельную версію паходжання д'ябальскіх сіл [ВЭС 2001, 130], якая была прадстаўлена ёй як своеасаблівы дэманалагічны аповед. У той самы час, у 1982 годзе іншы рускі фалькларыст М. Сярэбраная з этналінгвістычнай каманды прафесара М. Талстога запісала яшчэ адну версію той жа легенды: на гэты раз яна была прадстаўлена як этыялагічны аповед аб паходжанні жаб [ВЭС 2001, 130]; вельмі важным у сувязі з гэтым з'яўляецца той факт, што, паводле мясцовых фальклорных павер'яў, жабы і/або змеі лічацца ўвасабленнямі вядзьмарскіх духаў і злых сіл [Толстой 1995, 359–363][16]. Усе вышэйпералічаныя фальклорныя інтэрпрэтацыі паходжання заняпалых анёлаў, тым не менш, цесна звязаны з апакрыфічнымі тэкстамі аб Тыверыядскім моры, а таксама з касмаганічнымі легендамі, сабранымі ў тэкставае цела Палеі.

Канцэпцыя першаснай матэрыі: некаторыя этналінгвістычныя меркаванні

Істотным фактам з'яўляецца тое, што ў беларускай мове – як і ва ўсіх славянскіх мовах – існуе гульня слоў паміж тэрмінамі, якія пазначаюць 'зямлю' і/або 'глебу' (бел. 'зямля', рус. і ўкр. 'земля' , балг. 'земя', срб.-харв. 'земља', славен. 'zémlja', польск. 'ziemia', чэш. 'země' і г. д.) і 'змяю' (бел. 'змея'/'змяя', рус. 'змея', укр. 'змія', срб.-харв. 'змија', чэш. 'zmije' і г. д.)[17]. У некаторых славянскіх дыялектах абедзве лексемы могуць быць ідэнтычнымі і нават узаемазамяняльнымі. Акрамя таго, праславянская лексема *zmьjā ('*змяя*') з'яўляецца вытворнай ад *zemjā ('*зямля*'). Адпаведна, тэрмін 'змяя' лічыцца табуіраванай назвай 'таго, хто поўзае па зямлі і/або жыве ў сярэдзіне яе' (што прыблізна значыць '*зямны*' або '*земляны*'). Іншымі словамі, у адпаведнасці з беларускімі этналінгвістычнымі дадзенымі, зямля і змяя аказваюцца зробленымі з аднаго і таго ж рэчыва; акрамя таго, канцэпцыя *зямлі-змяі* ў роўнай меры ўласціва многім касмаганічным міфам. І апошні, але не менш важны факт: вобразы змяі і зямлі таксама звязаны і ў Кнізе Быцця: 'І сказаў Гасподзь Бог змею: … ты будзеш хадзіць на чэраве тваім, і будзеш есці пыл ва ўсе дні жыцця твайго' (Быц. 3:14).

Аналагічныя вобразы складаюць апісанне Сусвету ў грэчаскім апокрыфе «Апакаліпсіс Святога Варуха» [Sparks 1984, 906] – найстарэйшая версія яго пе-

ракладу на стараславянскую мову датуецца XI ст. [Иванов 1925, 195–196, 203; Петканова 1981, 353–354]. Гэты тэкст прапануе аповед бачання пяці нябёсаў, адкрытых Прароку на Святой гары Сіён у той час, як ён наракаў на лёс Ерусаліма. Такім чынам, у адпаведнасці з адным з стараславянскіх тэкстаў («Зборнік Драголева», XII ст.), калі анёл Фануіл бярэ Святога Варуха з сабой (відавочна, на трэцяе неба), Прароку паказваюць вялікае поле, якое чалавек не можа спасцігнуць. На гэтым полі была вельмі высокая гара, на той гары была змяя, якая расцягнулася з захаду на ўсход. Яна нагіналася ўніз і кожны дзень піла з мора, так што ўзровень вады ў моры ўпаў на даўжыню чалавечай рукі ад кончыкаў пальцаў да локця, і яна ела зямлю як быццам бы гэта было сена. Я, Барух, сказаў анёлу: «Мой Пан, чаму, хоць змяя і выпівае вады з мора кожны дзень на даўжыню чалавечай рукі ад кончыкаў пальцаў да локця, узровень мора ніколі не падае?» І анёл сказаў мне: «Паслухай, Барух, Бог стварыў трыста сорак чатыры вялікіх рэчкі <…> і яны цякуць у мора. Калі б не змяя, то не было б ніякай сушы. І таму Бог зрабіў вантробы змяі настолькі вялікімі, каб яна была здольная піць ваду на даўжыню локця, і ўзровень вады не павышаецца, але і не паніжаецца». І я, Барух, сказаў анёлу: «Мой Уладар, наколькі вялікія гэтыя вантробы змяі, што яна здольна выпіць ваду з мора на даўжыню локця і есці зямлю, як быццам гэта сена?» І анёл адказаў мне: «Кішкі змяі настолькі шырокія і настолькі глыбокія, як самое пекла»[18].

Тут варта адзначыць, што беларуская вусная традыцыя – як і сярэднявечныя апокрыфы – адлюстроўвае пекла з пункту гледжання тэрыяморфнай вобразнасці [Успенский 1982, 58–58; Гура 1997, 281]. Тое ж самае датычыць і традыцыі іканапісу, дзе пекла ўяўляецца ў выглядзе вялізнага змея (і/або цмока). Іншымі словамі, апісанне як 'гэтага', так і 'таго свету' спасылаецца на адну і тую ж схему-мадэль – мадэль, заснаваную на міфалагеме змеепадобнай *materiaprima*. У славянскай традыцыі этналінгвістычны аналіз ураўнення 'зямля=змяя' таксама выўяляе архаічную семантыку гэтай канцэпцыі. Ён расшыфроўвае пэўныя схаваныя культурныя значэнні, паказваючы на глыбейшы і больш кандэнсаваны першапачатковы семантычны зрух лексемы *зямля*. Так, у некаторых славянскіх дыялектах, як, напрыклад, сярод балгар у Банаце (Румынія), лексемы, якія абазначаюць *зямлю* і/або *змяю*, роднасныя тэрмінам, якія абазначаюць *хлеб*/*булку* (зъмнышка)[19]. Акрамя гэтага, існуе таксама значная колькасць славянскіх фалькльорных тэкстаў, у якіх стварэнне зямлі апісваецца як замешванне цеста (гл. ніжэй). У гэтым міфатворчым ураўненні *зямля=змяя=хлеб зямля* і *змяя* звязаны рэчывам і сугуччам; акрамя таго, паходжанне Зямлі апісваецца з дапамогай тэрыяморфных сімвалаў. У той жа час, у беларускай традыцыйнай культуры вобраз *змяі* мае не толькі жаноцкія, але таксама і мужчынскія рысы. Іншымі словамі, аналіз традыцыйнага тэзаўруса народнай веры ў Slavia Orthodoxa і/або Slavia Catholica паказвае, што канцэпцыя *змяі* з'яўляецца адным з універсальных сімвалаў боскага, у якім ні мужчына, ні жанчына не маюць прыярытэту. Тым не менш увасабленне абодвух палоў з'яўляецца адной з асноўных характэрных рыс любога архаічнага боства-стваральніка. Сама па сабе, яна функцыянуе як адзін з найбольш выразных сімвалаў гармоніі і/або плоднасці.

Такім чынам, як падаецца, існуюць дзве тэндэнцыі, датычныя вобраза змяі ў беларускай традыцыйнай культуры. Першая наследуе іудзейска-хрысціянскую мадэль *злога Змея*, другая адлюстроўвае класічную фальклорную парадыгму *Змея як мудрага дэміурга*, які з'яўляецца захавальнікам палёў, збожжа і ўраджайнасці, а таксама абаронцам ураджаю. У ёй народнае павер'е разгортвае архаічнае дахрысціянскае ўяўленне аб функцыі змяі як боства-абаронцы, якое выступае гарантам (і/або пазбаўляе нас) *хлеба нашага надзённага*. Насамрэч, гэтыя два вобразы – вобраз змяі-пратаганіста і вобраз змяі-антаганіста – не абавязкова супрацьпастаўляюцца адзін аднаму, хоць яны і могуць быць процілеглымі (як паказваюць многія з фальклорных тэкстаў, запісаных сярод беларусаў на працягу апошніх двух стагоддзяў); як вынікае з сітуацыі, выяўленай з дапамогай этналінгвістычных даных з таго ж рэгіёну, карціна гэтая досыць складаная і разнастайная. У гэтым, вобраз *хітрага/дрэннага змея* пераплятаецца з выявай *мудрай/добрай змяі*. У ёй дуалістычная міфатворчая вобразнасць застаецца адзіным пастаянным складнікам падобных тэкстаў.

Чалавек з цеста

Як ужо адзначалася вышэй, канцэпцыя *збожжа/цеста/хлеба* як правобраза зямнога рэчыва і, такім чынам, першаснай матэрыі, якую Бог выкарыстаў пры стварэнні Сусвету, уласцівая шэрагу славянскіх этыялагічных легенд; адпаведна, у некаторых беларускіх і ўкраінскіх фальклорных аповедах першапачатковае стварэнне чалавецтва апісваецца не як *ганчарства* (якое, як правіла, звязанае з фальклорнымі інтэрпрэтацыямі Кнігі Быцця (1:27 і 2:21–24), але як *замешванне хлеба*[20]. У адпаведнасці з тэкстамі такога кшталту, людзі былі першапачаткова не *вылепленыя*, а *замешаныя* Богам. Яны былі зробленыя з цеста, а не з гліны. Іншымі словамі, калі – у адпаведнасці з кананічным тэкстам і яго апакрыфічнымі інтэрпрэтацыямі – Бог стварыў Адама з (вады і) пылу, у некаторых славянскіх хрысціянскіх рэгіёнах лічылася, што чалавецтва першапачаткова было зроблена з (вады і) мукі; аднак убачыўшы, што, зробленае з цеста, Яго стварэнне было занадта слабым, Бог робіць чалавека яшчэ раз, але на гэты раз з праху[21]. З іншага боку, даволі паказальна, што, у адпаведнасці з беларускай вуснай традыцыяй, якая з'яўляецца прадстаўніком традыцыйнай сістэмы вераванняў ва ўсходніх славян – у спалучэнні і ў вобразах працэсу прыгатавання хлеба таксама часта выяўляецца ідэя нараджэння дзіцяці[22]. Акрамя таго, пры аналізе фальклорнага вобраза *першы Адам = цеста*, прадстаўленага ў вуснай спадчыне ўсходніх і паўднёвых славян, не варта забываць, што канцэпцыя *хлеб = плоць* таксама функцыянуе як зыходны код у асноўных структурах эўхарыстычнай літургіі: хлеб разглядаецца як сімвал цела *Новага Адама* – Хрыста, і адсылае да Ягоных слоў у час заснавання літургічнага святкавання Эўхарыстыі на Апошняй Вячэры: «І ўзяўшы хлеб і падзякаваўшы, пераламаў і падаў ім, кажучы: гэта ёсць Цела Маё, якое за вас аддаецца; гэта выконвайце на ўспамін пра Мяне». (Лк. 22:19). Як падкрэслівае схаластычная праваслаўная думка, даволі паказальным з'яўляецца

тое, што «візантыйцы для хлеба Эўхарыстыі бачылі неабходнасць быць адной субстанцыі з чалавечай, у той час як лацінская сярэднявечная набожнасць падкрэслівала яе звышсубстанцыянальнасць і патойбаковасць. Выкарыстанне звычайнага хлеба, ідэнтычнага з хлебам штодзённай ежы, было знакам сапраўднага ўвасаблення. Візантыйцы не лічылі, што існасць хлеба як-небудзь змяняецца падчас таінства Еўхарыстыі ў іншую субстанцыю – цела Хрыста, але бачылі хлеб як тып чалавечнасці. Наша чалавечнасць змяняецца ў змененую чалавечнасць Хрыста…. Апошняе слова еўхарыстыі ў візантыйскай тэалогіі з'яўляецца такім чынам антрапалагічным і сатэрыялагічным разуменнем таінства» [Meyendorff 1979, 204–205][23].

Вынікі антрапалагічных палявых даследаванняў на славянскай праваслаўнай тэрыторыі паказваюць фальклорныя межы гэтай хрысціянскай ідэі. Як паказвае фальклорнае вымярэнне канцэпцыі *хлеба* як цела або *Першага* ці *Новага Адама-Хрыста*, ідэя *хлеба ў якасці чалавека* выяўляецца не толькі ў плане дактрынальнага вучэння, але таксама і ў жыццях звычайных людзей[24]. Як паказвае вусная спадчына Slavia Orthodoxa і/або Catholica, хрысціянская канцэпцыя *плоць = хлеб* – вядома, выкладзеная ў тэрмінах лакальнай этнапаэтыкі – функцыянуе ў якасці асновы шэрагу этыялагічных легенд, якія распавядаюць гісторыю пра стварэнне зямлі і/або чалавека даволі спецыфічным чынам. Сапраўды, калі людзі верылі ў тое, што зямля была першапачаткова зроблена з цеста, то першыя людзі павінны былі быць зроблены з таго ж рэчыва. Такім чынам, калі зямля была падобнай да замешанага хлеба, Адам і Ева таксама былі як боханы хлеба. У той жа час ідэю аб тым, што першыя людзі былі першапачаткова створаны Богам як два – мужчынскі і жаночы – боханы хлеба, можна параўнаць з умоўнасцю рытуала прыняцця як мужчынскага, так і жаночага хлеба падчас кожнага хрысціянскага свята. Дарэчы, гэты від гендэрнага падзелу ў дачыненні да рытуальнага хлеба можа быць тыпалагічна параўнаны, як прапануе расійскі семіётык Фрэйдэнберг, з хрысціянскай традыцыяй адлюстроўваць *Артас* як мужчынскую іпастась асвячонага хлеба, а *Панагію* – як *жаночую* [Фрейденберг 1997, 54]. Каб падвесці вынік сказанаму, адзначым, што, як паказваюць славянскія этыялагічныя легенды, фальклорны вобраз *зямля = цеста* звязаны з вобразам *Першага Адама* – зробленага з *цеста* або *гліны*, – і сам па сабе з'яўляецца паралеллю вобраза *Новага Адама* як *канчатковага хлеба* для зямных людзей. Спажыванае ў час таемства Эўхарыстыі як *гаючае* рэчыва цела Хрыста, як лічыцца, аднаўляе *страчаны рай*, такім чынам адмяняючы першародны грэх і прыводзячы боскую гармонію да першапачатковага стану.

І стварыў Гасподзь Бог чалавека з праху зямнога (Быц. 2:7)

Аповед пра стварэнне першых людзей з гліны з'яўляецца адным з самых распаўсюджаных тэкстаў легендарнага зместу ў беларускім біблейскім фальклоры; ён таксама адзін з найлепш зарэгістраваных тэкстаў. І зноў, тэкст з вёскі Вылева, які быў запісаны і апублікаваны Раманавым, лічыцца адным з класічных пры-

кладаў такіх інтэрпрэтацый. Апавядальнік Сцяпан Грыгор’еў не абмяжоўваецца апісаннем сціслага набору эпізодаў аб стварэнні Сусвету і/або паходжанні сіл зла ад заняпалых анёлаў, але замест гэтага прапануе складаную гісторыю аб стварэнні чалавецтва, а таксама аб этыялогіі жывёл, якія ўзніклі праз супрацьстаянне Д’ябла з Богам. У гэтым яго сюжэтная лінія ахоплівае не толькі тэмы і матывы з Кнігі Быцця і апакрыфічнага аповеда пра Тыверыядскае мора, але і некаторыя тыповыя дуалістычнай мадэлі апавядання; яны, як ужо гаварылася, былі зарэгістраваны па ўсім свеце ў шматлікіх касмаганічных міфалагічных апавяданнях пра вечнае суперніцтва двух дэміургаў (гл. вышэй).

И ўзяв, ис красныя зямли зделав чаловека. Потом Господь отвярнувсь, а дявол разгарнув ягод ы плюнув у яго, етый, который лукавей. Тогды Господь говора: «лукавый, ты лукавиш. Погляди, што Бог будя делать!» И ўсадив у етаго чаловека душу разумную и бязсмертную. А ще ж Господь сказав: «Поглядит-ка, лукавый, яще што зделаю; погляди, чим будя питатца чаловек!» Тяперака, заняв Бог зямли и зделав род товариччій – коровку. «Што ж ты, лукавый, ня ўздумаеш ничого зделать, только з мойго дивисься?» – Господи, говора: устрашився я тябе, ня могу ничого придумать. Коли позволиш, Господи, дак я хоть козочку изделаю сабе, коли позволиш ты, Господи!.. Господи говора: «Делай, окаянный, козочку сабе, – позволю!» Позволив Господь делать козочку яму, ён и став делать. Ляжить жа Богова коровка и яго козочка. Господь на свою дунув коровку, яна ўстала и пошла. «Окаянный, дми на свою козку, штоб пошла!» Окаянный дме, яна ня йде, ляжить. Тогды ён кажа: «Господи Божа мой, дуни на мою козочку, штоб яна пошла – нема рады!» Господь дунув, козочка пошла. Потом Господь на перваго чаловека, зделав на яго ймя Адам. Дунув, ён устав, и жив з Богом у раю. Стало потом яму скушно. Господь разузнав, што одному чаловеку у раю скушно, ну, Адам, увоснув, Господь явивсь яму уво сне и выняв рабро с праваго боку и зделав яму жану, – Ева, названня. [Романов 1891, 2]

Версія Сцяпана Грыгор’ева прапануе цалкам своеасаблівае тлумачэнне Кнігі Быцця: першы чалавек быў створаны з чырвонай гліны, а дзеянні Бога ідэнтычныя вырабу ганчарнай прадукцыі; у ім стварэнне Евы папярэднічае не толькі стварэнню Адама (як гэта адбываецца ў Быц. 2:21–22), але і стварэнню Божых і Д’ябальскіх жывёл (гэта значыць, каровы і казы), у той час як у Адама Ён «удыхнуў жыццё» толькі пасля таго, як былі зробленыя каровы і козы, каб «хадзіць» побач з Богам. Што датычыцца інтэрпрэтацыі матыву стварэння першай жанчыны з цела чалавека, тэкст даволі дакладна паўтарае біблейскі аповед, дзе Бог «навёў на чалавека моцны сон; і, калі ён заснуў, узяў адну рабрыну ягоную, і закрыў тое месца плоццю. І стварыў Гасподзь Бог з рабрыны, узятай у чалавека, жанчыну, і прывёў яе да чалавека» (Быц. 2:21–22). Такім чынам, паводле аповеда Сцяпана Грыгор’ева, Ева, відавочна, была зроблена (што вельмі падобна на кананічны аповед) з рабра яе мужа Адама.

У іншым тэксце, які быў запісаны М. Федароўскім у другой палове XIX ст., стварэнне чалавецтва апісваецца падобным чынам:

Бог першаго чалавека злепіў з гліны поцат сваго аблічча. Потым хукнуў на его і зрабіўсе чалавек і быў сабе якісьці час адзін. Потым Богу шкада стала Адама, так Бог навернуў на его цвёрды сон і выняў з праваго боку парэбрыну, палажыў кала его, так зрабіласе кабета: і гэто была Ева. [Federowski 1897, 200; тэкст 780]

Паводле яшчэ адной версіі, зноў жа запісанай і апублікаванай М. Федароўскім, Ева, першая жанчына, маці ўсіх, хто жыве, была створана з іншай (нашмат «ніжэйшай») часткі цела чалавека; яна была зроблена з хваста, які, як лічылася, ён меў на самым пачатку, калі Бог упершыню даў яму жыццё:

Бог як створыў Адама, то створыў его з хвастом; после Бог апамятаваўся, што кепско гэтак, каб усё і жывіна і людзі былі з хвастамі, так навярнуў на Адама сон і адрэзаў ему хвост і палажыў кала его і зрабіласе з таго хваста жонка Ева. То кабеты паходзяць з мужчынскаго хваста. [Federowski 1897, 201; тэкст 781]

На працягу апошніх дваццаці гадоў у беларускіх вёсках шэрагам навукоўцаў было зарэгістравана шмат новых версій біблейскага аповеду пра стварэнне Адама і Евы. Складаны аналіз зместу гэтых аповедаў прапануюць С. Талстая [1998, 27–28; 31–35] і Г. Кабакова [1999, 2–4]. Ва ўсіх з іх міфатворчая вобразнасць пераплятаецца з іудзейска-хрысціянскай традыцыяй асаблівым, унікальным спосабам, такім чынам фарміруючы выразную сістэму разнастайных рэлігійных вераванняў, якая ахоплівае паўсядзённае жыццё беларускіх сялянскіх абшчын, а таксама іх культурную самабытнасць і этнафіласофію.

Грэхападзенне Чалавека: Згублены рай (Быц. 3)

Гісторыя пра тое, як Бог пасяліў Адама і Еву ў Эдэмскім садзе, дзе яны жылі ў стане нявіннасці і ласкі, голыя і бессаромныя, пакуль Змей, які «быў хітрэйшы за ўсіх звяроў польных, якіх стварыў Гасподзь Бог» (Быц. 3:1), спакусіў іх з’есці забаронены плод (лічыцца, што яблык), надзвычай шырока распаўсюджана сярод беларусаў. Аповед Сцяпана Грыгор’ева застаецца адной з самых цікавых інтэрпрэтацый гэтай тэмы. Ніжэй падаецца ўрывак з яго аповеда, які апісвае, як грэх увайшоў у свет Адама і Евы:

Потом удвоих яны жили ня знали ниякия …греху ниякаго ня мели. Тогды став клопотать етый самый лукавый, штоб як убратца туды к им и прознустить их. Которое було древо запрачано Богом, дявол коснувся и зделався гадом. Коснувся им и говора: «возьми ты не ў показнаго древа яблока поспробуй!» Господь за етыя дела увознав, повялев етому древу гольлё поднять повышай, штоб ня могли достать. Тогды гад знов явився: «Ева, говора: спробуй етаго яблока з естаго древа!» Ева пытая ў яго, у гада етаго: «Што з естаго будя, як я поспробую?» – Сама собой будеш богом, говора. Што Бог зная, то й ты!» Тогды Ева говара: «Як жа мне, говора, гад окаянный, знять, коли поднялось гольлё ўгору? Гад етый ёй обястив, што я ўласть мею достать табе! – Ну, коли можаш, достань! Достав. Яна одного разу ўкусила того яблока, из запрачоного древа, ну на ёй кашилось тое, як и на нас тяперака на грешных. Спрежда кожа на их была утэтакая, як нохти, а посьли того зделалась утэтакая, як и тяпер.

Тяперака яна обвязала тело свое травой, – увознала стыд свой. Тогды подыйшла к Адаму й гукая: устанька, покушай, поспробуй того, што й я покушала. Адам послухав ее и ўкусив, и получив той грех ня сябе. Узяв и ён обвязавсь травой. Получив, бач, усё, як трэба, и тютьку и ўсё, як у чаловека грэшнаго; а и ў яе, значитца, и цыцки стали, и усё, знатца, як у бабы, и типка. Ну, потым Господь прышов ик им, гукая: «Адам и Ева, пойждитя суды!» Адам ответ дае: Господи, мы ўже сограшили, говора. – «Хоть сограшили, а ходитя суды!» Идеи к Господу гад етый. Говора яму Господь: «Гад! Будуть люди топтать тябе ногамы за ето дело! А табе, Адам, вот табе, копаницу, и ступай на зямлю из раю; ступай, говора, и копай землю! А ты, говора, а ты, Ева, будеш призносить плоди от мужа, воли яго, и чижало табе будя!» Тяпер ён заплакав, з раю идучи, и ответ давав Богу: «Благодару табе, Господи! Тяпер мне ня бачить прасветлаго твайго раю и ня слышить Господняго гласу николи ўже!» [Романов 1891, 2–3]

Як гэта часта бывае з вуснымі інтэрпрэтацыямі Святога Пісання, у гэтым эпізодзе апавядальнік прапануе свой узор фальклорнай версіі біблейскага сюжэта. Яго складаны аповед змяшчае мноства дадатковых пазакананічных дэталяў (такіх, як матыў Божай запаведзі Дрэву Пазнання Дабра і Зла, каб тое падняло свае галіны і да іх нельга было дастаць), а таксама некаторыя спецыфічныя славянскія павер'і (напрыклад, перакананне, што першыя людзі мелі скуру, як нашы пазногці), карані якіх, хутчэй за ўсё, можна прасачыць да легендарнага рэпертуара мясцовай фальклорнай традыцыі. У свой аповед Сцяпан Грыгор'еў таксама ўключае некаторыя апакрыфічныя матывы (напрыклад, матыў пагаднення паміж Адамам і Сатаной, згодна з якім Адам быў закладам таго, што ўсе мёртвыя людзі належаць Сатане), крыніцы якіх можна знайсці ў апокрыфе «Тыверыядскае мора»:

Што Адам зделав на зямле, сыйшовши? Зделав дом огромный. У том доми было призлишно жить. А потом укоранилось дым и смород у том доме, што Адам устроив, – дым и смород. Тяпер ён гукая нема знать кого, Адам: «Што было ў моём доми хорошо, хто делая у ём неприятность?» Кричить у ём. Явився к яму на етый крик господин один. Потом говора: «Ето я, говора, делаю смород и дым! – Ну скажи способ, говора, – на што ты ето делаеш: горко жить мне у моем доми?» – Потом я так делаю, штоб ты со мной расписавсь. «Якую ж нас с тобой расписку делать, господин мой?» – А якую ж? Што ж ты живыми будеш обладать и мяртвымы? Якимы ж нябудь и мне трэба уладеть!..» Потом таго Адам сказуя: «Подождзи-ка, я пойду там свойму Богу помолюсь!» Потуля молився, покудова пошла из вочей кров. Тогды явився янгол господин ик яму и говора: «Адам, распишись из дяволом, штоб твое живыя, а яго мяртвыя. Потом, из сёмаго колена – Адам не робей – народитца Исуся. Ён клятьбу ету разруш. [Романов 1891, 3]

Паводле іншай версіі, якая была запісана М. Федароўскім, тэма грэхападзення чалавецтва звязана з беларускім фальклорным тлумачэннем паходжання ўдараў маланкі.

Так, калі Д'ябал спакусіў Адама і Еву, Бог сказаў яму:

Як чорт скусіў Адама і Еву, так Бог сказаў чортаві: Ні раскараніцца тваё пакаленё, бо я выб'ю перунамі!

А чорт кажа: «Ня выб'еш, Божа, бо мы будзем пад такіе рэчы хаватца, што Табе шкада будзе» – і давай вылічаць:

Буду хавацца пад жывіну.

– Я, – кажа Божа, – і там буду біць!

– Буду хавацца пад птаства.

– Буду і там цібе біць!

– Ну, то я буду хаватца ў воду.

– Буду і там цібе біць!

– Нехай, а я буду хаватца ў дзерава.

– Буду і там цебе біць!

– Ну, то бі. А я буду хаватца пад людзі!

– Буду і там цібе біць.

– Ну, то добро, а што будзе, як я схаваюсе ў касцёл або ў жыдоўскую школу?

– Сказаў раз, я цібе ўсюды знайду. [Federowski 1897, 152–153, тэкст 420]

Несумненна, гэты аповед таксама карэлюе з традыцыйнай сістэмай перакананняў беларускіх фальклорных павер'яў, і ў прыватнасці з глыбокай пашанай да маланкі і грому. Агляд звычаяў, абрадаў і цырымоній, звязаных з гэтай з'явай, разам з аналізам этыялагічных легенд, што іх суправаджаюць[25], паказвае, што на працягу апошніх двух стагоддзяў у Беларусі на народным узроўні існуе цесная сувязь паміж рэлігійнымі аповедамі, якія інтэрпрэтуюць тэму грэхападзення чалавецтва, з аднаго боку, а таксама легендамі пра паходжанне маланкі і/або грому як *Божага Карнага Агню* – з другога; на самай справе, гэтыя інтэрпрэтацыі прапанавалі канкрэтныя народныя тлумачэнні біблейскага тэксту. Як такія, яны функцыянавалі як асноўная крыніца ведаў аб сацыяльнай іерархіі, этыцы і маральных нормах.

Каін і Авель – браты на Месяцы

Фальклорныя інтэрпрэтацыі біблейскай гісторыі пра Каіна, які забіў свайго брата Авеля, шырока распаўсюджаныя сярод славян [Бадаланова 1998, 154–162; 1997–1998, 11–32]; яны ахопліваюць не толькі традыцыю аповедаў, але і замовы і іншыя магічныя тэксты, звязаныя з народнай медыцынай [Юдин 1997, 70–71, 150, 153, 157, 160, 220–221, 295; Кляус 1997, 133]. Аналіз гэтых аповедаў паказвае, што Кніга Быцця не з'яўляецца іх асноўнай крыніцай: ёсць таксама шмат іншых, экстракананічных хрысціянскіх тэкстаў, якія выкарыстоўваюцца ў фарміраванні іх зместу. Даволі важнымі ў гэтых адносінах з'яўляюцца некаторыя фрагменты з сярэднявечных тэкстаў «Erotapokriseis. Разумнік-Указа», у якіх паходжанне плям на Месяцы тлумачыцца ў сувязі з забойствам Авеля яго братам Каінам [Иванов 1925, 261, 263][26].

Так, паводле тэкстаў, запісаных Федароўскім у вёсцы Шыдловічы (Вішневічы):

Як Каін Абля забіў, так Бог да сканчэння свету ўмесціў ях на месяцу і па сегодняшні дзень у поўні бачым як брат брата на вілох дзержыць. Затым і патомство Аблаво пануе на свеці, а Каінаво мусіць ему служыць і на его працаваць. [Federowski 1897, 149, тэкст № 394]

Падобны аповед быў зафіксаваны тым жа Федароўскімі ў раёне Янавы і Сухаволі паводле апавядальніка: *На месяцу ест две асобы – Каін і Абель. Каіну за тое, што забіў Абля, то Бог ему назначыў кару, жэб на вілах трымаў Абля да суднаго дня* [Federowski 1897, 149, тэкст № 396].

Гэтыя інтэрпрэтацыі паказваюць, што ў беларускай фальклорнай традыцыі біблейскі аповед пра Каіна і Авеля перадаваўся не толькі ў вуснай форме, але быў «візуалізаваны» выявамі двух братоў, адлюстроўванымі на Месяцы-абразе; адпаведна, Кніга Быцця становіцца не толькі часткай мясцовага легендарнага рэпертуару, але і гісторыяй, якую» праецыруюць» і «назіраюць» на небе, аповедам, які спыняе вочы на бачных і «гаваркіх» знаках на небасхіле. Так, Біблію не толькі расказваюць і чуюць – яе таксама «бачаць» і «глядзяць». Яе не толькі распавядаюць, але таксама перажываюць. Такім чынам, Святое Пісанне ператвараецца ў канчатковы код для разумення як макракосму, так і мікракосму беларускага селяніна. З пункту гледжання непісьменных апавядальнікаў, яно становіцца сапраўды боскім тэкстам у дзеянні.

Патоп як Пакаранне і/або Аднаўленне Сусвету (Быц. 6–10)

Гісторыі пра Патоп, разам з апавяданнямі аб стварэнні першых людзей, з'яўляюцца аднымі з самых папулярных інтэрпрэтацый, якія датычацца тэм і матываў з Кнігі Быцця. На працягу апошніх дваццаці гадоў сярод беларусаў шэрагам фалькларыстаў, такіх як А. Лебедзева, А. Гура, А. Траснікова, А. Какорына [ВЭС 2001, 132–136], былі запісаны многія новыя версіі. Акрамя таго, Ной часта апісваецца як продак «праведнай» мясцовай абшчыны. Сапраўды, у некаторых беларускіх вёсках (напрыклад, Грабаўка Гомельскай вобласці), ён апісваецца як набожны чалавек, які жыў па суседстве з апавядальнікам. У большасці выпадкаў, гісторыі пра Патоп апісваюць бязбожнасць першых пакаленняў дзяцей Адама і Евы; апавядальнікі звычайна падкрэсліваюць, што менавіта праз іх грахі Бог вырашыў вызваліць ваду, якая была па-над цвердзю, каб дождж пайшоў на зямлю так, каб усе грэшныя нашчадкі першых людзей загінулі падчас Патопу. Адзіны, хто мусіў выжыць, быў Ной, праведны чалавек, якому было загадана Богам, каб ён пабудаваў каўчэг, у які б ён узяў (разам з жонкай, трыма сынамі і іх жонкамі) па дзве жывёлы, птушкі і ўсіх паўзуноў. Адпаведна, Ноеў каўчэг паказваецца як першапачатковае «насенне», з якога вырасце ўсё будучае жыццё ў адноўленым Сусвеце. Як правіла, сюжэтная лінія гэтых легенд з'яўляецца складанай і заблытанай, поўнай побытавых падрабязнасцяў (такіх, як крадзеж Ноевай сякеры і/або малатка злым суседам і г. д.). Адным з тыповых кампанентаў, аднак, з'яўляецца гісторыя пра мыш, якую даслаў Д'ябал, каб яна прагрызла адтуліну ў дне каўчэга; гэтая дэталь назіраецца

не толькі сярод беларусаў, але і ва ўкраінскім, рускім і балгарскім легендарных рэпертуарах [Гура 1997, 282; Даскалова-Перковска, Добрева, Коцева, Мицева 1994, 288]. Цікавая версія гэтай гісторыі была запісана Федароўскім у наваколлі Дварчанаў:

Як Ной будаваў карабель, то чорт цёнглачка з ім і з панам Богам спрачаўсе, што карабель затопіцца, а каб стала на его, так намовіў сабе мышу, каб прагрызе дзіру і карабле. І даклараваў ёй, што зробіць яе вялікай паняю за тое. Як карабель пачаў плаваць па вадзе, мыш закрыласе і давай грызці дзірачку, а кот гэта прыгледзеў да ее за горло! Але Ной угледзеў і адпрасіў у ката мышкі, каб не душыў, засадзіў ее ў жалезну клетачку і сказаў катку пільнаваць ее. А Ной дзеля таго не пазволіў катку з'есці мышкі, бо дэклараваў Богу ўсялякай рэчы па пары вытрымаць у караблі. Для таго па сягодняшні дзень кот мышы ненавідзіць, што хацела затапіці карабель. [Federowski 1897, 187–188, тэкст № 691]

Акрамя матыву пра «хітрую мыш», якую паслаў Д'ябал, каб пашкодзіць Ною ў выратаванні чалавецтва, ёсць яшчэ адна дэталь, якая звязвае інтэрпрэтацыі аб Сусветным патопе з традыцыйнай беларускай фальклорнай класіфікацыяй жывёл – матыў «дабраславёнага ката». У адрозненне ад заходняй традыцыі, у якой кот разглядаецца як адна з жывёл, аблічча якіх прымае Д'ябал, славянская фальклорная традыцыя прыпісвае кату (пераважна) станоўчыя рысы; тым не менш варта адзначыць, што ў шматлікіх дэманалагічных апавяданнях гэта жывёла таксама ўспрымаецца як сімвал памежнасці ў якасці патэнцыйнага ўвасаблення як дабра, так і ліха.

І нарэшце, не менш важным з'яўляецца тое, што біблейская легенда аб Сусветным патопе можа таксама функцыянаваць у якасці асновы для некаторых фальклорных апавяданняў, звязаных з мясцовымі геаграфічнымі назвамі; таму замест біблейскай тапанімікі з'яўляецца беларускі краявід. Так, паводле тэксту, запісанага М. Федароўскім сярод жыхароў вёскі Лыскова, лічылася, што мясцовыя рэкі засталіся з часоў біблейскага Патопу: «*Рэкі ад патопу вада парабіла: як зачала сходзіць у адно месцо, размыла землю і зрабіліся рэкі*» [Federowski 1897, 164, тэкст № 504].

Паводле іншай легенды з таго ж рэгіёна, азёры таксама засталіся ад вады Патопу: «*Як была патопа, а потым вада сходзіла, то дзе вада ў яме затрымалася, там стало озеро*» [Federowski 1897, 164, тэкст № 505].

Паводле яшчэ адной групы гісторый, горы і пагоркі былі таксама сфармаваны падчас Патопу: «*Горы хваля навыбівала, як была патопа. Горы нашлісе ад патопы, бо як кончылася патопа, то вада як сходзіла да мора, то бегучы парабіла даліны*» [Federowski 1897, 164, тэксты № 506 і 507].

Такім чынам, дзякуючы сувязі з мясцовым геаграфічным ландшафтам інтэпрэтацыі легенды пра Патоп не толькі набываюць звычайную абстаноўку, знаёмую слухачам, але і трансфармуюць наваколле апавядальніка ў дабраславёную тэрыторыю. Так, беларускія мясціны і, адпаведна, беларуская тапаніміка набываюць святы статус: беларуская зямля становіцца Святой Зямлёй.

Заключэнне

Гэта эсэ аналізуе вуснае вымярэнне Святога Пісання ў беларускай народнай культуры, такім чынам спрабуючы рэканструяваць светапогляд тых, для каго Ф. Скарына пераклаў і апублікаваў сваю Біблію. На самай справе, менавіта да іх звяртаўся Скарына ў сваёй прадмове да чытача ў Кнізе «Юдзіф»: *Ніякай працы і скарбаў ніякіх не шкадуйце для паспалітай карысці для айчыны сваёй… Як ад нараджэння звяры, што ходзяць у пустыні, ведаюць ямы свае; птушкі, што лятаюць у паветры, ведаюць гнёзды свае; рыбы, што плаваюць на моры і ў рэках, чуюць віры свае; пчолы і тым падобныя бароняць вуллі свае, – так і людзі, дзе нарадзіліся і ўскормлены, да таго месца вялікую ласку маюць.*

І сапраўды, словы Скарыны зрабілі велізарны ўплыў на беларускую інтэлігенцыю; тэксты, запісаныя і апублікаваныя імі пасля, спарадзілі межы, у якіх сучасныя беларусы прызнаюць самае ядро сваёй нацыянальнай ідэнтычнасці.

Заўвагі

[1] Гэты артыкул змяшчае некаторыя вынікі даследавання, над якім аўтар у цяперашні час працуе, аналізуючы параметры народнай рэлігіі ў славянскай традыцыйнай культуры. Праект пад назвай «Народная Біблія: Балгарская вусная традыцыя і Святое Пісанне» прысвечаны апісанню народнага вымярэння хрысціянства і Святога Пісання, у прыватнасці. Работа грунтуецца на тэкстах, запісаных аўтарам падчас палявых даследаванняў на працягу апошніх двух дзесяцігоддзяў. Дадзенае эсэ ўключае некаторыя заўвагі і каментарыі аўтара па пытанні аб узаемадачыненнях паміж народнай рэлігіяй і біблейскім тэкстам. Гл. таксама: Badalanova [1994, 5–21].

[2] Тэрмін *Slavia Orthodoxa*, разам з тэрмінам *Slavia Romana*, уведзены італьянскім навукоўцам Рыкарда Пік'ё. Вызначаючы іх, ён робіць акцэнт «на ўплыў этналінгвістычных фактараў на фарміраванне славянскіх культурных сістэм у Цэнтральнай і Усходняй Еўропе» [Picchio 1984, 1] і падкрэслівае той факт, што ў якасці «адпраўной кропкі» ён бярэ «падзел гістарычнага славянства на дзве асноўныя вобласці, якія належаць да юрысдыкцыі ўсходніх праваслаўных цэркваў (Slavia Orthodoxa) і Рымскай Царквы (Slavia Romana), адпаведна». У той жа час, ён адзначае, што «межы паміж дзвюма культурным галінамі праваслаўнага славянства і рымскага славянства ніколі не былі пэўным чынам зафіксаваны. Такім чынам, мы можам казаць аб зонах змешанага або перакрываючага ўплыву (напрыклад, Вялікая Маравія; глагалічная вобласць у Харватыі; Боснія, Украіна і Беларусь). Гэта азначае, што паняцці Slavia Orthodoxa і Slavia Romana прымяняюцца да культурных традыцый, а не ў дачыненні да тэрытарыяльных або адміністрацыйных адзінак. У кожнай з гэтых дзвюх асноўных галін цывілізацыі, самаідэнтыфікацыя славян з пэўнымі культурнымі і моўнымі сістэмамі была пад непасрэдным уплывам ідэалагічных і моўных мадэляў, якія царкоўныя арганізацыі ўносілі ў сваю духоўную спадчыну» [Picchio 1984, 3]. Для атрымання дадатковай інфармацыі гл. артыкул Пік'ё: «Кіраўніцтва па параўнальным вывучэнні моўнага пытання сярод славян» [Picchio 1984, 1–41], а таксама меркаванні М. Талстога на тую ж тэму [Толстой 1998, 10–21, 30–42, 49–63].

[3] Некаторыя з тэкстаў, якія аўтар аналізуе ў гэтым эсэ, былі зарэгістраваны ў палескім рэгіёне маімі калегамі з Інстытута славянскіх і балканскіх даследаванняў Расійскай Акадэміі навук (Масква), якім я хацела б выказаць самую шчырую ўдзячнасць. Матэрыялы былі запісаны падчас серыі этналінгвістычных экспедыцый, праведзеных у перыяд з 1962 да 1986 год пад кіраўніцтвам прафесара Мікіты Талстога; будучы аспірантам Маскоўскага дзяржаўнага ўніверсітэта, у 1980–1984 гадах у мяне таксама была магчымасць і прывілей прымаць удзел у гэтым праекце; на жаль, чарнобыльская ядзерная катастрофа паклала канец нашай працы.

[4] Гл. тэксты, апублікаваныя М. Ціханрававым у другім томе «Памятников отреченной русской литературы» [1863, 433–438; 442–444; 446–447], а таксама тэксты, апублікаваныя І. Парфір'евым (1890, 384-395) і А. Пыпіным (1862, 169–178).

[5] Болей аб жанры пытанняў і адказаў у сярэднявечнай славянскай хрысціянскай літаратурнай традыцыі гл. у артыкуле Д. Петканавай аб «Пытаннях і адказах» у сярэднявечнай славянскай апакрыфічнай традыцыі [1987, 3–25]. Гл. таксама агульны агляд гэтай тэмы і асноўную бібліяграфію па эротапакрытычных тэкстах на сярэднявечнай еўрапейскай хрысціянскай тэрыторыі (з асаблівай увагай на славянскія традыцыі) у В. Мачульскага [1893, 1–172], Й. Іванава [1925, 259–272], А. Мілценавай [1992, 98–99] і Д. Дзімітравай-Марынавай [1998, 41–45].

[6] У гэтай сувязі гл. тэкст № 736 («Песня аб выгнанні Адама з рая») і тэкст № 737 («Пакаянне Адама»), запісаныя і апублікаваныя П. Шэйнам [1874, 400–401] у зборніку «Беларускія народныя песні», а таксама тэксты № 35, № 37 і № 38, апублікаваныя ў пятым томе «Беларускага зборніка» Е. Раманава [1891, 378–381].

[7] На думку некаторых навукоўцаў, гэтая кніга «з'яўляецца свайго роду біблейскай гісторыяй, у якой Быццё і Зыход дапаўняюцца шматлікімі старажытнымі легендамі, якія ў асноўным, уключаны без зменаў. Так, біблейская гісторыя становіцца біблейскай белетрыстыкай; праўда і выдумка непарыўна змяшаны і разам утвараюць поўную Біблію, адаптаваную да набожнага чытача» [Gaster 1887, 26]. Болей аб распаўсюджванні і цыркуляцыі рукапісаў Палеі ў сярэднявечным славянскім хрысціянстве гл. [Gaster 1887, 23–43, 150–208].

[8] Гл. таксама тэкст, запісаны ў 1982 годзе Т. Раждзественскай у вёсцы Грабаўка, Гомельская вобласць [ВЭС 2001, 130].

[9] Для параўнання гл. тэкст, зарэгістраваны ў другой палове дзевятнаццатага стагоддзя М. Федароўскім у вёсцы Сухаволя і апублікаваны ў першым томе зборніка беларускіх фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў (тэкст № 382) [Federowski 1897, 148].

[10] Лічыцца, што, калі прыйдзе Апакаліпсіс, ён прынясе «новы пачатак новай вечнасці».

[11] Болей на тэму архаічнай семантыкі ўзыходу сонца ў традыцыйнай славянскай культуры гл.: [Георгиева 1993, 22, 77–79, 84, зноска 49, а таксама Bartmiński, Niebrzegowska 1996, 144–150].

[12] Канцэпцыя нябесных цел як іпастасяў часу з'яўляецца адной з самых распаўсюджаных тэм, якія ахопліваюць славянскія народныя легенды пра Стварэнне Свету [Георгиева 1993, 17–33; Маринов 1981, 39–58; 1984, 49–53; Bartmiński, Niebrzegowska 1996, 85–263].

[13] Гэты элемент сюжэту звязаны з некаторымі славянскімі фальклорнымі тэкстамі пра стварэнне Зямлі і чалавецтва (якія будуць прааналізаваныя ніжэй), у якіх дзеянні дэміурга малююцца як хлебапякарская дзейнасць [Толстая 1998, 27].

[14] Выдатны агляд славянскіх дуалістычных тэм і матываў, звязаных са стварэннем Зямлі з першапачатковага акіяна, прапануе М. Драгаманаў [1892, 257–314; гл. таксама: Иванов 1925, 287–290; Димитрова-Маринова 1998, 38–57; Кузнецова 1998, 59–78; Smitek 1998, 111–123; Стоянов 2001, 19–22]. Агляд славянскіх і грэчаскіх рукапісаў тэкста «Тыверыядскага мора», разам з шырокімі каментарыямі, прапанаваны Й. Іванавым [1925, 290–326].

[15] Гл. таксама тэкст № 184 у тым жа зборніку [Шейн 1893, 341–342].

[16] Гл. таксама тэкст № 11 з калекцыі народных казак А. Сержпутоўскага з рэгіёна беларускага Палесся [1911, 22–23], а таксама тэкст № 583 («Жаба») з калекцыі М. Федароўскага [1897, 176–177]. Таксама існуе шэраг нядаўніх запісаў фальклорных легенд аб паходжанні бусла; яны былі зарэгістраваны ў 1983 годзе ў Гомельскай вобласці М. Сярэбранай, В. Цярноўскай і А. Крапіўскай [ВЭС 2001, 136–140]. Паводле гэтых аповедаў, з'яўленне жаб апісваецца як адно з наступстваў першароднага граху непаслушэнства Божаму загаду не адкрываць і не зазіраць усярэдзіну забароненага мяха, што здзейсніў Адам; такім чынам, этыялагічныя легенды аб спараджэнні жаб уключаны ў сюжэтную лінію фальклорнай інтэрпрэтацыі Кнігі Быцця.

[17] Гл. Георгиев, Заимов, Илчев 1971, 634–5; 647–648; 667, Фасмер II 1986, 93; 100 і Гура 1997, 287–288.

[18] Пераклад паводле публікацыі Й. Іванавым тэкста «Зборніка Драголева» [1925, 195–196]. Болей аб «Апакаліпсісе Варуха» у сярэднявечнай (грэчаскай і/або старaславянскай) апакрыфічнай

традыцыі гл. Sparks 1984, 897–914; Иванов 1925, 191–207; Петканова 1981, 71–76, 353–354; 1992, 304–305.

[19] У гэтай сувязі гл.: Георгиев, Заимов, Илчев 1971, 667.

[20] Класіфікуюцца ў паказальніку матываў беларускіх народных казак як тып К 111 [Бараг 1978].

[21] Болей аб «чалавеку з цеста» (гэта значыць, канцэпцыі «цеста=зямля =чалавек»), з асаблівай увагай на сферу ўплыву гэтага матыву ў Slavia Orthodoxa і Slavia Catholica, гл.: Толстая 1998, 27.

[22] Аб сінаніміі «дзіця=хлеб» ў Slavia Orthodoxa і Slavia Catholica гл.: Терновская, Бадаланова-Покровска 1995, 63–79.

[23] Цытуючы каментарыі Дж. Эрыксана аб праваслаўным тлумачэнні эўхарыстычнага хлеба, Мейендорф завяршае свой аналіз наступным сцверджаннем: «У падыходзе да Эўхарыстыі візантыйцы сыходзілі не з хлеба у якасці хлеба, а з хлеба ў якасці чалавека» [Meyendorff 1979, 205].

[24] Болей аб Эўхарыстыі як «таямніцы рэальнага ўдзелу ва ўслаўленні цела Хрыстова» гл.: Meyendorff 1979, 201–210, Колева 1997, 180–198 і Лулева 1997, 216–225; аб традыцыі «пакланення хлебу» сярод славянскіх сельскіх абшчын гл. Маринов 1981, 96; аб «муках хлеба» як Муках Хрыстовых гл. тэкст М. Талстога: «Vita Herbae et Vita Rei» [1994, 139–167].

[25] Гл. артыкул М. Талстога аб славянскіх вераваннях, звязаных з громам і маланкай [СД 1995, 558–563].

[26] Болей аб распаўсюджванні легендарнага матыву «Каін на Месяцы», які часта суправаджаецца матывам «Знак Каіна» гл. Emerson 1906, 831–930; Frazer 1918, 78–103; Gaster 1969, 51–78; Mellinkoff 1981.

Пераклад з англійскай Канстанціна Старадубца

Літаратура

Бадаланова 1994 – Бадаланова, Ф. Biblia Folklorica: фолклорна конфесионална конвенция на българите в Бесарабия и Таврия // Български фолклор (20:1). – 1994. – С. 5–21.

Бадаланова 1998 – Бадаланова, Ф. Каин и Авель в болгарском фольклоре // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. – Академ. серия. М.: Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук, 1998. – Вып. 2. – С. 154–162.

Бадаланова 1977 – Бадаланова, Ф. Экскурсы в славянскую фольклорную Библию: Жертва Каина. (Статья первая) // Annali Dell' Instituto Universitario Orientate di Napoli: Slavistica (5). – 1977–1978. – С. 11–32.

Бараг 1978 – Бараг, Л. Сюжэты і матывы беларускіх народных казак: сістэм. паказальнік. – Мінск, 1978.

Белова 1998 – Белова, О. Легенды о Потопе в славянской и еврейской фольклорной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. М.: Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук, 1998. – Вып. 2. – С. 163–180.

Белова 2001 – Белова, О. Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. – М.: Индрик, 2001. – С.118–150.

ВЭС 2001 – Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах (приложение) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – М.: Индрик, 2001. – С. 129–148.

Георгиев 1971 – Георгиев, Вл., Заимов, Й., Илчев, Ст. Български етимологичен речник. – Т. 1. – София: Издателство на Българската академия на науките, 1971.

Георгиева 1993 – Георгиева, Ив. Българска народна митология. Второ преработено и допълнено издание. София: Наука и изкуство, 1993.

Грудніцкі 2001 – Грудніцкі, Р. Міф і фальклор (светаўяўленчы аспект) // Albaruthenica, кн. 18: Хрысціянства і беларуская культура, – Мінск: Беларус. кнігазбор, 2001. – С. 141–147.

Гура 1997 – Гура, А. Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997.

Даскалова-Перковска 1994 – Даскалова-Перковска, Л., Добрева, Д., Коцева, Й., Мицева, Е. Български фолклорни приказки: каталог. – София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1994.

Димитрова-Маринова 1998 – Димитрова-Маринова, Д. Богомильская космогония в древнеславянской литературной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. – Академ. серия. – М.: Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук, 1998. – Вып. 2. – С. 38–57.

Довнар-Запольский 1909 – Довнар-Запольский, М. В. Исследования и статьи. – Т. 1: Этнография и социология, обычное право, статистика, белорусская письменность. Издание А. П. Сапунова. – Киев: Типография первой Киевской артели печатного дела, 1909.

Драгоманов 1892 – Драгоманов, М. Забележки върху славянските религиозно-етически легенди // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. – Кн. 8. – София, 1892. – С. 257–314.

Дубянецкі 2001 – Дубянецкі, Э. Хрысціянскія элементы ў беларускім фальклоры // Albaruthenica, кн. 18: Хрысціянства і беларуская культура. – Мінск: Беларус. кнігазбор, 2001. – С. 147–151.

Иванов 1925 – Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. – София, 1925.

Кабакова 1999 – Кабакова, Г. Адам и Ева влегендах восточных славян // Живая старина. – № 2. – 1999. – С. 1–4.

Кляус 1997 – Кляус, В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. – М.: Наследие, 1997.

Колева 1997 – Колева, М. За небесния хляб на православните българи // Хлябът в славянската култура. – София: Етнографски институт с музей (Българска Академия на науките), 1997. – С. 180–194.

Кузнецова 1998 – Кузнецова, В. Сотворение мира в восточнославянских дуалистических легендах и апокрифической книжности // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. – Академ. серия. – М.: Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук, 1998. – Вып. 2. – С. 59–78.

Лулева 1997 – Лулева, А. Трапезата – вещ-знак в традиционната българска къща // Хлябът в славянската култура. – София: Етнографски институт с музей (Българска Академия на науките), 1997. – С. 216–226.

Маринов 1981 – Маринов, Д. Избрани произведения. Т. I. Народна вяра и религиозни народни обичаи / съст. Маргарита Василева. – София: Наука и изкуство, 1981.

Маринов 1984 – Маринов, Д. Избрани произведения. Т. II. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско) / съст. и ред. Мария Велева. – София: Наука и изкуство, 1984.

Милтенова 1992 – Милтенова, А. Въпросоответна литература // Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / съст. Петканова Д. – София: Петър Берон, 1992. – С. 98–99.

Мочульский 1893 – Мочульский, В. Н. Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. – Одесса: 1893.

Петканова 1978 – Петканова, Д. Апокрифна литература и фолклор. – София: Наука и изкуство, 1978.

Петканова 1987 – Петканова, Д. Апокрифни въпроси и отговори // Старобългарска литература, 21. – София: 1987. – С. 3–25.

Петканова 1981 – Петканова, Д. Старобългарска литература. 1. Апокрифи. – София: Български писател, 1981.

Порфирьев 1890 – Порфирьев, И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки: сб. Отд. Рус. Языка и Словес. Императ. Акад. Наук, 52. – СПб., 1890.

Пыпин 1862 – Пыпин, А. Ложные и отреченные книги русской старины. // Памятники старинной русской литературы. – СПб., 1862. – Вып. 3.

Романов 1891 – Романов, Е. Р. Белорусский сборник. – Витебск: Типо-литография Г. А. Малкина, 1891. Вып. 4: Сказки космогоническия и культурныя.

СД – Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1 (А–Г). М.: Международные отношения, 1995.

Сержпутовский 1911 – Сержпутовский, А. К. Сказки и рассказы белорусов-полешуков. (Материалы к изучению творчества белорусов и их говора). СПб., 1911.

Бадаланова-Покровска 1995 – Терновская, О., Бадаланова-Покровска, Ф. Жатвенный «ребеночек» (к проблеме болгаро-лехитских соотвествий) // Etnolingwistyka (7), 63–79. – Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Sklodowskiej, Wydzial Humanistyczny, 1995.

Тихонравов 1863 – Тихонравов, Н. Памятники отреченной русской литературы (в 2-х т.). –М., 1863.

Толстая 1998 – Толстая, С. М. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских мотивов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. – Акад. серия. – Ин-т славяноведения Рос. Акад. наук. – М.: 1998. – Вып. 2. – С. 21–37.

Толстой 1995 – Толстой, Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и лингвистике. М.: Индрик, 1995.

Толстой 1998 – Толстой, Н. Язык – словесность – культура – самосознание; Slavia Orthodoxa и Slavia Latina – общее и различное в литературно-языковой ситуации (опыт предварительной оценки); Древняя славянская письменность и становление этнического самосознания у славян // Толстой Н. Избранные труды. – Т. 2. Славянская литературно-языковая ситуация. – М.: Языки русской культуры, 1998. – С. 10–21; 30–42; 49–63.

Толстой 1994 – Толстой, Н. Vita herbae e tvitarei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. – М.: Наука, 1994. – С. 139–167.

Тъпкова-Заимова 1996 – Тъпкова-Заимова, В. Милтенова, А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. – София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1996.

Успенский 1992 – Успенский, Б. Филологические разыскания в области славянских древностей: реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992.

Фасмер – Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О. Н. Трубачева. / под ред. и с пред. проф. Б. А. Ларина, 2-е изд., стереот.: в 4 т. – Т. I–IV. – М.: Прогресс, 1986–1987.

Фрейденберг 1997 – Фрейденберг, О. Поэтика сюжета и жанра / подг. текста и общ. ред. Н. В. Брагинской. – М.: Лабиринт, 1997.

Шейн 1874 – Шейн, П. В. Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний: сб. П. В. Шейна. – СПб.: Типография Майкова, 1874.

Шейн 1887 – Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – Т. 1, ч. 1. Бытовая и семейная жизнь белорусса в обрядах и песнях. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1887.

Шейн 1893 – Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – Т. 2: Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания о старом быте, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, вирши, молитвы и проч. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893.

Юдин 1997 – Юдин, А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. – М.: Моск. общ. науч. фонд, 1997.

Bartmiński 1996 – Bartmiński J., Niebrzegowska S. Słownik stereotypów i symboli ludowych. – T. 1. Kosmos: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie. – Lublin: Wydawnictwo Uniwersitetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996.

Emerson 1906 – Emerson, O. Legends of Cain, Especially in Old and Middle English. Publications of the Modern Language Association of America, Vol. 21 (New Series Vol XIV). – Baltimore, 1906. – P. 831–930.

Federowski 1897 – Federowski, M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej: materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891 przez Michała Federowskiego. – T. 1. – Wiara, wierzenia i przesądy z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. – Kraków, 1897.

Frazer 1918 – Frazer, J. G. The Mark of Cain // Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law by Sir James Frazer. In Three Volumes. – Vol. 1. – London, Macmillan & Company, 1918. P. 78–103.

Gaster 1887 – Gaster, M. Greco-Slavonic Ilchester Lectures on Greco-Slavonic Literature and Its Relation to the Folk-Lore During the Middle Ages. With Two Appendices and Plates, London, Trübner & Co, 1887.

Gaster 1969 – Gaster, T. H. Myth, Legend and Custom in the Old Testament. A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's 'Folklore in the Old Testament'. – New York, Harper & Row, 1969.

McMillin 1977 – McMillin, A. B. A History of Byelorussian Literature from its Origins to the Present Day. Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen. Herausgegeben von Hans-Bernd Harder und Hans Rothe. Band 6, Wilhelm Schmitz Verlag in Gisessen, 1977.

Melinkoff 1981 – Melinkoff, R. The Mark of Cain, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1981.

Meyendorff 1979 – Meyendorff, J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes, New York, Fordham University Press, 1979.

Picchio 1984 – Picchio, R. 'Guidelines for a Comparative Study of the Language Question among the Slavs', Picchio, R. & Goldblatt, H., (eds), Aspects of the Slavic Language Question. Vol. 1: Church Slavonic–South Slavic–West Slavic. Yale Rusian and East European Publications, No 4-a, New Haven, Yale Concilium on International and Area Studies, 1984, 1–42.

Smitek 1998 – Smitek, Z. 'Slovenske Ljudske Predstave o Stvarenju Sveta', Traditiones: Acta Instituti ethnographiae Slovenorum. – Vol 27. – Ljubljana, 1998, pp.

Sparks 1984 – Sparks, H. F. D. (ed), The Apocryphal Old Testament, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Stoyanov 2001 – Stoyanov, Y. 'Islamic and Christian Heterodox Water Cosmogonies From the Ottoman period: Parallels and Contrasts', Bulletin of the School of Oriental and African Studies. – Vol 64 (1). – London, 2001.

ПАЎЛЬ БАРТЭЛЬС

ПЛОДНАСЦЬ, РОДЫ І ХРЭСЬБІНЫ Ў ТРАДЫЦЫЯХ І ВЕРАВАННЯХ БЕЛАРУСКАГА ВЯСКОВАГА НАСЕЛЬНІЦТВА[1]

Па запісах Вольгі Бартэльс з вёскі Казлоўка Смаленскай губерні, складзена Паўлем Бартэльсам

У томе 63 «Этнографического обозрения» за 1904 год [с. 120–156] Вера Харузіна апублікавала «Праграму для вывучэння родаў і хрышчэння ў традыцыях сялянскага насельніцтва народаў Расіі». Гэты матэрыял, вядомы дагэтуль толькі ў форме рэферата, быў перадрукаваны прафесарам Ст'еда з Кёнігсберга

[1] Надрукавана ў: Fortpflanzung,Wochenbett und Taufe in Brauch und Glauben der weissrussischen Landbevölkerung. Wach Angalen von frau Olga Bartels auf Koslowka, Gouv. Smolensk, zusammengestellt von Paul Bartels // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin, 1907. Band 17. S. 160–171.

ў выпуску «Zentralblatt für Anthropologie» ў 1906 годзе [с. 149–152]. Дзякуючы дапамозе маёй цёткі Вольгі Бартэльс, уладальніцы маёнтка Казлоўка, якая па маёй просьбе правяла апытанне жанчын з маёнтка і вёскі Казлоўка, з'явілася магчымасць падрыхтаваць гэты артыкул. Спадарыня Бартэльс і раней, тады па просьбе майго бацькі[1], збірала матэрыялы для работы «З жыцця беларускага вясковага насельніцтва вёскі Казлоўка Смаленскай губерні» [Bartels 1903], запісвала пра звычаі і вераванні, звязаныя з вяселлем і пахаваннем, з асноўнымі каляндарнымі святамі беларускіх сялян.

Па меншай меры тыя пытанні, што тут асвятляюцца, мала вядомыя ў апублікаваных работах з рускага нарадазнаўства. У працы Г. Плоса і М. Бартэльса вераванні і ўяўленні, звязаныя з жыццём жанчыны, звесткі з рускіх этнаграфічных крыніц прыводзяцца ў вельмі нязначнай колькасці. Гэта можа быць звязана з тым, што рускія навукоўцы публікуюць свае даследаванні перадусім на рускай мове, у той час як паўднёваславянскае нарадазнаўства больш вядомае ў свеце, бо многія даследаванні перакладаюцца на нямецкую мову (перш за ўсё я цытую Крауса), а таму могуць быць лепей ацэнены.

Пры ўпарадкаванні матэрыялу я прытрымліваюся анкеты, прапанаванай В. Харузінай.

1. Бясплоднасць. Пазашлюбныя дзеці

Калі шлюб пазбаўлены дзяцей – успрымаецца тое як няшчасце. Гэта не азначае, што да жанчыны ставяцца з пагардай, як у паўднёвых славян, але дадзеная сітуацыя прыносіць ёй пэўныя цяжкасці. Так, прынамсі ў выпадку смерці мужа, калі не змагла нарадзіць яму сына, такая жанчына не атрымлівае спадчыны, не можа прэтэндаваць на зямельны надзел. Такім чынам, бясплодная жанчына імкнецца з дапамогаю жорсткіх правіл і абракання атрымаць міласэрнасць Нябёсаў: падчас службы ў царкве яна стаіць нерухома; прытрымліваецца строгага посту не толькі ў сераду і пятніцу, але таксама і ў панядзелак, не дазваляе сабе нават глытка вады да заходу сонца. У жаночым кляштары ў Смаленску знаходзіцца драўляная лялька, на Успенне сялянкі, якія не маюць дзяцей, прыходзяць у кляштар, бяруць яе ў рукі і люляюць, пакуль манашкі побач чытаюць малітвы пра пазбаўленне ад няшчасця і бясплоднасці. Лічыцца, што ў бясплоднасці вінаватыя злыя чары, а таксама невыкананне царкоўных абетаў.

Пазашлюбная цяжарнасць лічыцца больш цяжкім грахом для маладой дзяўчыны, чым для замужняй жанчыны. Калі на працягу трох пакаленняў жанчыны нараджалі пазашлюбных дзяцей (бабуля, маці і дачка), то трэцяе народжанае дзіця будзе чараўніком альбо вядзьмаркай. Пазашлюбныя дзеці звычайна атрымліваюць крыўдныя мянушкі (Найдзёныш, Бязбацькавіч,

---

[1] Max Bartels – вучоны-этнограф, аўтар (разам з Г. Плосам) знакамітага выдання «Das Weib in der Natur- und Volkerkunde» : anthropologische Studien, якое мела некалькі выданняў у Германіі і за яе межамі – *Заўвага рэд.*

Крапіўнік), жанчыны ў сваю чаргу павінны цярпець насмешкі і здзекі. Спяваюць так:

Позна дзеўка схамянулася,
Калі ў пузе страпянулася,
Позна дзеўка плакаць стала,
Калі ў люльцы запішчала.

Іншая песня апавядае пра тое, як забараняла маці дачцэ бяліцца ды румяніцца ды вадзіць хлопцаў. Дачка маці не паслухалася, набялілася-нарумянілася і з хлопцамі сустракалася.

У адным з варыянтаў няшчасная дзяўчына спявае:
Татачка, чуй, чуй, калыску гатуй!
Брацетка, памажы, зві вяроўку ды гужы,
Мамачка, памажы! Вытчы пялюшкі!
Сястрычка, памажы! Паясок прынясі!

Паводле народных вераванняў, крык савы прадказвае нараджэнне пазашлюбнага дзіцяці, дрэннай прыкметай таксама лічыцца кукаванне зязюлі.

2. Цяжарнасць

Згодна з апытаннямі, зробленымі В. Харузінай у Аланецкай губерні, жанчына робіцца цяжарнаю на трэці дзень, менавіта столькі часу патрабуецца, каб замацаваўся эмбрыён. У Казлоўцы на пытанне аб такім тэрміне называюць дванаццаць тыдняў. Я не магу аспрэчыць гэты тэрмін, бо ў дадзеным выпадку агучваецца менавіта той час, пасля якога ў хатніх умовах з упэўненасцю пазначаецца наступленне цяжарнасці[1]. Калі жанчына чакае хлопчыка, яна адчувае плод з правага боку, дзяўчынка дае сябе знаць з левага боку. Падобнае сцвярджэнне, вядомае з часоў грэчаскіх філосафаў, распаўсюджана таксама і ў Германіі [Ploss, Bartels, 770], менавіта правы бок лічыцца «найбольш моцным, асвечаным і шчаслівым», левы бок прызначаны перадусім для дзяўчынкі. Хлопца цяжэй насіць, бо ён звычайна большы па памерах і носяць яго на два тыдні даўжэй за дзяўчынку. Маладыя жанчыны з гонарам дэманструюць свой стан, у той час як старэйшыя імкнуцца схаваць цяжарнасць гэтулькі доўга, колькі магчыма. Звычайна жанчыны стараюцца не выконваць цяжкай працы, але ў бедных сем'ях засцерагаюцца менш. Сямейнікі імкнуцца задавальняць просьбы цяжарных аб атрыманні ў ежу чагосьці адмысловага і смачнага.

Цяжарная павінна пазбягаць залішніх эмоцый і не палохацца, нельга глядзець на пажар, бо дзіця тады з'явіцца на свет з воспінамі, бы ад апёкаў, на тых

[1] Згодна з даследаваннямі, менавіта тры дні патрэбныя для пранікнення семя ў яйцаклетку. Быццё дзіцяці, яго далейшае развіццё сяляне параўноўваюць з вырабам тканіны, пры якім спачатку цягам доўгай напружанай працы мусіць быць створана нітка, перш чым праз шчыльнае снаванне з нітак паўстане палатно. Выраз для апісання вырабу палатна скарыстоўваецца сялянамі для пазначэння развіцця дзіцяці – *маладыя снуюцца дванаццаць нядзель*, г. зн. малое, яго будучыня завязваюцца дванаццаць тыдняў.

месцах, дзе жанчына кранула сябе за цела. Калі бацькі парушаюць ці нястрога прытрымліваюцца царкоўных законаў, напрыклад, правілаў посту, жанчына можа быць пакараная нараджэннем блізнят альбо дзіцяці з цялеснымі недахопамі, найчасцей гарбатага. Расказваюць, што адна жанчына нарадзіла дзіця з конскай галавой; другая атрымала дзіця з тварам і вачыма, падобнымі да жабіных. Ведзьмы і чараўнікі ў стане пашкодзіць жанчыне падчас вянчання, тады яна робіцца бяздзетнаю альбо не выношвае дзіця. Цяжарнай няможна пераступаць праз вяроўку, бо немаўля з'явіцца з закручанай на шыі пупавінай (гэтае вераванне вядомае па ўсёй Еўропе). Пра лёгкія роды і пазбаўленне ад усіх перашкод жанчыны моляцца Божай Маці і Святой Анастасіі (22 снежня).

Для забеспячэння лёгкіх родаў практыкуецца наступнае: на кожную сцяну хаты прыклейваюць царкоўную свечку, таксама ўтыкаюць свечку ў парог і тройчы пераводзяць цяжарную. Калі жанчына загадзя клапоціцца пра лёгкія роды, яна павінна ў першую шлюбную ноч тройчы перавярнуцца праз мужа. Ва ўсіх непрыемных станах цяжарнасці, такіх як ванітаванне ці боль у спіне, вінаваціяць чараўніц. У асноўным цяжарная не абмяжоўваецца ў нейкіх дзеяннях, аднак пазбягае запрашэнняў хрысціць дзіця, бо тое можа задушыцца, пакуль маці ў царкве будзе трымаць хрэсніка на труках. Блізкае вераванне сустракаецца ў Браўншвейгу (Германія): «Цяжарная жанчына не павінна згаджацца хрысціць дзіця, бо гэта можа пашкодзіць абодвум малым. Калі ж жанчына пагадзілася, яна павінна надзець на сябе два фартухі». Відавочна, два фартухі павінны засцерагчы абодвух дзяцей. У Расіі перадусім акцэнтуецца фізічны бок, маўляў, ненароджанае дзіця сціскаецца падчас трымання на руках іншага дзіцяці. Мне асабіста падаецца таксама магчымым, што ў аснове гэтага веравання ляжыць той факт, што жанчына трымае на руках няхрышчанае, а значыць нячыстае, небяспечнае дзіця, якое можа пашкодзіць плоду. Трэба сказаць, што мой бацька [Ploss, Bartels, 860] выказваў меркаванне, што карані такога ўяўлення ляжаць у традыцыйнай забароне для цяжарнай выступаць у ролі хроснай маці, бо цяжарная лічылася асобаю, груба кажучы, не зусім нармальнай і нячыстай. Пазней гэтае абмежаванне трансфармавалася ў вераванне, звязанае з небяспекаю для дзіцяці.

Як і паўсюль у Расіі, сяляне ў Казлоўцы вераць, што душу дзіцяці прыносіць анёл.

3. Роды

Роды звычайна адбываюцца летам у лазні альбо ў іншым пустым памяшканні, зімой – ва ўласнай хаце. Калі ж у хаце жыве вялікая сям'я – то ў суседкі, якая альбо адзінокая, альбо спецыяльна высылае сваіх «мужыкоў» з хаты. Пра роды па-за межамі хаты, у прыватнасці ў лазні, узгадвае ў сваіх запісах мой бацька [Ploss, Bartels, 430]. На яго думку, гэты звычай мае сувязь з царкоўнай традыцыяй, згодна з якой парадзіха на працягу 40 дзён лічыцца нячыстай і не можа наведваць царкву. Таксама і ў паўднёвых славян роды адбываюцца па-за

межамі хаты [Krauss 1885, 537]. Падчас родаў жанчыне дапамагае «бабка», «бабуся», «бабусенька». Прысутнасць іншых асоб непажадана, маладым дзяўчатам строга забараняецца знаходзіцца ў памяшканні, дзе прымаюць дзіця. Калі ў гэты час нехта прыходзіць да гаспадароў і стукаецца ў дзверы, яму пазбягаюць адчыняць з-за страху перад сурокамі. «Бабка» запальвае свечкі перад абразамі і прамаўляе малітвы і замовы, каб аберагчы жанчыну і дзіця ад дурных вачэй.

«Сёння ў нас Божы дзянёк, святая нядзеля (ці іншы дзень). Тут чэрпала Алене дзеўчына Аляксандра нашай царыцы-вадзіцы. Вадзіца-царыца, як ты абмываеш высокія горы, крутыя берагі, жоўтыя пяскі і халодныя крыніцы, так змый усё благое (рабе Божай (імя). Замаўляю ад усіх злых чараўнікоў і жанчын, і мужчын, і дзяцей, ад шэрых вачэй, і чорных вачэй, ад усёй зайздрасці, ад усіх няшчасцяў да таго часу, калі прыйдзе святая нядзеля. Прыдзі, Божа, прымі міласэрна маю малітву і пашлі Алене здароўя ў гэты дзень і ў гэтую гадзіну».

Дзейнасць бабкі адлюстравана ў наступнай песні:

Ах ты, Просечка (імя радзіхі), пайдзі ў камору
Вынесь бабульцы хоць па залатому.
Роды мне лёгкія будуць, як ты, бабуля, паможаш.
Дару табе парасёнка рабога,
Каб боль у сьпіне ты замовіла,
Сём шухляў канапель насыплю,
Як на правільны бок павернеш мяне.

У якасці сродкаў, якія дапамагаюць пры родах, выкарыстоўваюць чай з рамонкаў, а таксама гарэлку з перцам і часам спарыш; прапануюць радзісе моцна дзьмуць у пустую бутэльку (у паўднёвых славян даюць падзьмуць у шклянку, трубку) [Krauss 1885, 537]. Калі роды цяжкія, згодна з шырокавядомым павер'ем, раяць развязаць усё, што можа быць развязаным: парадзіха і ўсе прысутныя ў хаце дзяўчаты павінны расплесці косы, муж зняць пояс і расшпіліць кашулю; парадзіха павінна зняць сціскаючае адзенне. Адкрываюць усе скрыні, дзверы, развязваюць вузлы, з парадзіхі здымаюць пярсцёнкі і завушніцы, водзяць яе вакол стала, з кожнага вугла якога яна павінна узяць драбок солі; даюць пераступіць праз пусты мяшок, кашулю мужа, у найбольш складаных выпадках нават праз самога мужа. Як апошні сродак – ідуць да мясцовага святара і просяць адчыніць царскія вароты ў царкве і прачытаць спецыяльную малітву; жанчыну кладуць на покрыва ці кашулю, што вісела на абразе Божай маці; змываюць вадою абраз і даюць выпіць парадзісе. Нарэшце, і тут бачная сувязь са старажытнымі ўяўленнямі: парадзіха павінна прасіць прабачэння ў белага свету, зямлі і ва ўсіх членаў сям'і.

Калі дзіця нарэшце з'яўляецца на свет, бабка пераразае пупавіну і перавязвае яе ніткаю з лёну, у якую ўплецены валасы маці. Каб рана хутчэй загаілася, раяць часцей змазваць яе матчыным малаком. Калі пупавіна адваліцца, яе затыкаюць у дупло на дубе і кажуць: «*Расці моцны як дуб і жыві доўга, як ён*».

Калі дзіця з'явілася на свет і не падае знакаў жыцця, яму хукаюць у вуха. Калі дзіця нарадзілася ў «кашулі», гэта лічыцца добрым знакам: дзяўчынка будзе добрай гаспадыняю, а хлопец – удалым гаспадаром, у якога будзе добра весціся скаціна. Калі бацька дзіцяці возьме дзіцячае месца з сабою ў поле падчас сяўбы – будзе добры ўраджай. Пасля бабка «выпраўляе» дзіця: мые і спавівае. І, нарэшце, змывае рукі аўсом, тое ж самае робіць парадзіха і ўсе прысутныя. Пры гэтым гаворыцца: «*Мыю твае рукі, а ты даруй мне маю віну*» (праглядаюць тут і рысы абрадаў ачышчэння). Пасля ваду выліваюць, а плацэнту павітуха закопвае, часцей за ўсё ў лазні пад падлогаю, пры гэтым кланяецца на ўсе чатыры бакі, аднак пры гэтым не хрэсціцца, а трымае рукі за спіною, бо лазня лічыцца неасвечаным месцам[1].

Прысутным у хаце дзецям абвяшчаюць, што бабка прынесла ляльку, гэта гучыць прымальна, бо роды адбыліся за межамі хаты. У хаце тушаць святло, своеасаблівую абарону парадзіхі, у адрозненне ад паўднёвых славян, якія ў першую ноч пакідаюць святло ў пакоі нованароджанага, і ўсё супакойваецца.

4. Маладая маці і немаўля

На 40 дзён, як гэта ўжо ўзгадвалася раней, маладая маці выключаецца з царкоўнага жыцця, на працягу гэтага тэрміну дачыненні з мужам таксама непажаданыя. Жанчына прымае наведнікаў і кожны павінен прынесці ў падарунак штосьці з ежы: бліны, аладкі, пірагі і г. д. Штосьці нясуць у падарунак і немаўляці. Як сродак для падтрымкі сіл жанчына п'е чорную смароду, настоеную на гарэлцы. Кажуць: «*Дзевяць дзён пасля родаў магіла парадзіхі стаіць адкрытая*». На трэці дзень маці і дзіця мыюцца ў лазні. Часам малако ў жанчыны з'яўляецца толькі на трэці дзень, тым не менш, яна прыкладае малога да грудзей, хрысціць яго і прамаўляе малітву. Чужое малако дзіця атрымлівае толькі ў тым выпадку, калі ў маці сваё так і не з'явілася. Кормяць дзяцей чым даўжэй, тым лепей (таксама і ў паўднёвых славян [Krauss 1885, 544, 545], часам да двух гадоў; кідаюць карміць грудзямі толькі ў выпадку наступнай цяжарнасці. Лічыцца вельмі шкодным спыніць кармленне, а пасля праз некалькі дзён пачынаць зноў. Такое дзіця будзе мець дрэнныя вочы (у сербаў нават вераць, што яно зробіцца ведзьмай ці чараўніком і можа адным позіркам скінуць чалавека з каня [Krauss 1885, 544, 545]. Жанчына, якая не мае больш малака, павінна апусціць каромысел у студню і пасля выпіць кроплі, якія сцякаюць з яго. Альбо ўпотай адрэзаць вечарам лусту ад непачатага бохана хлеба, занесці да крыніцы і пакінуць там на ноч. Раніцай яна павінна прыйсці туды першай і з'есці хлеб. Калі малако не з'явілася, гэта значыць, што нехта пабыў ля крыніцы першым і сродак страціў сваю магічную сілу.

У выпадку масціту ці іншых захворванняў раяць націраць грудзі тачыльным каменем альбо ўзяць трохі растрэсканы камень, кінуць яго праміж ног

[1] Гэты звычай многа даўнейшы, чым хрысціянства.

у вугал і сказаць: «Раскаліся, боль, як гэты камень расколваецца!». Перад адлучэннем дзіцяці ад грудзей маці зашывае кашулю на грудзях, варыць малому кашу, хрысціць яго і кажа: «Тут для цябе хлеб і соль; харчуйся тым, што і мы ядзім, твой час прыйшоў!»[1]

Добрым знакам лічыцца, калі дзіця нарадзілася на маладзіку альбо на поўні – будзе добра гадавацца, нараджэнне на схадку азначае, што дзіця будзе недаўгавечнае. Калі рана з'явіліся зубы – гэта значыць, што хутка ў малога народзіцца сястра альбо брат. Вельмі вялікім грахом для маці лічыцца памінаць пры дзіцяці чорта: малое можа здурэць ці зрабіцца калекаю. Кажуць, што аднойчы чорт пацягнуў дзіця, таму што маці ўзгадала нячыстага ў лазні – неасвечаным памяшканні. Пра гэты смяротны грэх узгадваецца ў песні:

У царкве, у катэдры сабраліся тры грэшныя душы.
І першая кажа: На Юр'я я рана ўстала,
На божую расу скаціну пагнала,
Падаіла каровы і выліла малако пад белую бярозу.
За гэта ніколі не знойдзе мая душа даравання.
Друга душа кажа: на Янаў дзень я рана ўстала,
У жыце залом[2] заламала,
За гэта не знойдзе мая душа даравання.
Трэцяя душа кажа: я пракляла дзіця ва ўлонні,
Назвала яго нехрысцю.
За гэта не будзе мне даравання.

У бязбожнай маці, якая не перахрысціць дзіця, чорт можа забраць малое, а замест яго падкінуць драўляны цурбанок.

Калі дзіця адчувае сябе не вельмі добра, кажуць, што яно спалохалася. Каб пазбавіцца ад пярэпалаху, існуе цікавы звычай, які выкарыстоўваюць таксама і для лекавання дарослых. Хворага ставяць на сонца, каб цень падаў на падлогу ці на зямлю. Пасля саскрабаюць нажом трохі зямлі з ценю ў раёне галавы, рук, ног і тулава. Зямлю кладуць ў гліняны чарапок. Пасля абмяраюць ільняной ніткай даўжыню тулава і ўсіх членаў цела, атрыманыя памеры кладуць да саскрэбленай зямлі. Хворага пасыпаюць попелам і пырскаюць вадой. З мокрага попелу катаюць камячок і шукаць у ім валаскі. Знойдзецца чалавечы волас – значыць у пярэпалаху вінаваты чалавек, звярыны – вінавацяць звера. Нарэшце ўсё спальваюць, абкурваюць хворага дымам і прамаўляюць замову: *Аляксандра выкурвае Пятру з усяго цела, з гарачай крыві, чорнага пе-*

[1] Краус апісвае зусім падобны, але іншым матываваны звычай у паўднёвых славян. Маці мусіць утыкнуць іголку ў ворат кашулі зверху ўніз, каб і малако сцякала ўніз. Цяпер цяжка адназначна вызначыць, якая з матывацый больш архаічная, магчыма, кожная з іх узнікла самастойна, а магчыма – адна ўзаемадапаўняе іншую. Між іншым у паўднёвых славян маці замешвае на ўласным малаку піражок, пячэ яго і дае есці дзіцяці. У беларусаў звычаі і падобная, і троху іншыя, бо кажуць: «Еш, што мы ядзім».

[2] Залом – гэта злыя чары. У жыце абіраецца невялічкі кавалак нівы, сцябліны загібаюцца да цэнтру і заломваюцца. Гэта скіравана на зло гаспадару поля.

чаня, светлых вачэй, чорных броваў, са шчырага сэрца, да гэтага дня, да гэтай мінуты. Прыдзі, Божа, на дапамогу, а ангелы ў абарону. Прыдзі, вялікі Божа, на дапамогу і дай Пятру здароўе па гэты час, па гэту мінуту.

Калі дзіця хварэе, да ўрача звяртаюцца вельмі рэдка, часцей да павітухі ці людзей, якія ўмеюць замаўляць. У выпадку высокай тэмпературы соннае дзіця апрыскваюць матчыным малаком. (Таксама і старэйшым дзецям даюць піць жаночае малако з соллю). Таксама даюць піць ці абмываюць вадой, у якую кідаюць тры палаючыя вугельчыкі.

Калі памірае маладая маці, як і для ўсіх памерлых, для яе на падаконнік на працягу 40 дзён ставяць шклянку з вадой; калі памірае малое дзіця, столькі ж дзён для яго рыхтуюць калыску. Калі маці была вядзьмаркаю, шэсць тыдняў пасля смерці яна прыходзіць карміць дзіця. Паміраюць маці і дзіця – жанчыне ў труну кладуць дзіцячыя пялюшкі. Калі жанчыне давялося выпадкова задушыць дзіця ў сне («прыспаць»), у гэтым вінавацяць нячыстага, таму што маці, перад тым як ісці спаць, не перахрысціла дзіця, калыску і ўсе чатыры сцяны ў пакоі. Гэта лічыцца цяжкім грахом і заслугоўвае нават царкоўнага пакарання. Раней такія жанчыны павінны былі заставацца ў царкве на ноч і прыходзіць туды так доўга, пакуль мёртвае дзіця не з'явіцца і не даруе.

5. Хрышчэнне

Калі дзіця нарадзілася вечарам ці ноччу, яго хрысцяць на наступны, часам і ў гэты ж самы дзень і даюць імя святога, які ўшаноўваецца ў гэты дзень. Бабка перадае дзіця хроснай, якая павінна несці яго ў царкву. Калі бацькі хочуць наступнага хлопчыка, дзіця нясуць у царкву загорнутым у бацькаву кашулю, калі жадаюць дзяўчынку – у матчын фартух[1]. Пасля вяртання з царквы на падаконнік кладуць кажух, хросны бярэ дзіця з рук хроснай, кладзе на кажух і перадае дзіця бацьку разам з кажухом, кажучы: «Вось нованароджаны, наш хроснік. Хай расце нам на радасць, вам на патрэбу. Як бачым мы яго пад хрыстом, каб убачылі так пад вянцом!» (рус. пад храстом як пад вянцом). Бацька перадае малога маці, прысутныя выпіваюць па кілішку гарэлкі. Святочная вячэра адбываецца ўвечары, для яе гатовяць шмат прысмакаў, п'юць гарэлку, нават прысутная на свяце вясковая моладзь. Кумы, якія пасля хросту становяцца сваякамі, адорваюць адзін аднаго: кума атрымлівае палавіну рубля, кум – вышываны ручнік. Бабка і маці атрымліваюць ад кумы невялікія грошы – «на мыла». Кум і кума па чарзе тройчы п'юць з адной шклянкі і цалуюцца. Да кола сваякоў далучаецца таксама і бабка. Дзіця робіцца яе ўнукам. На вяселлі яна сядзіць на пачэсным месцы, на вузкім баку стала, у той час як кумы садзяцца на шырокім баку пад абразамі. Калі дзіця памрэ, хросныя сядзяць на памінках на самых пачэсных месцах. Калі хросны акажацца чараўніком і выпадкова прыгадае пра

[1] Чары з мужчынскім і жаночым адзеннем можна праілюстраваць на прыкладзе лялькі з Смаленска, пра якую ішла гаворка раней.

свае здольнасці па дарозе ў царкву – гэта можа пашкодзіць малому, калі пасля выхаду з царквы, то дзіцяці нічога не пагражае.

На гэтым я скончу мае даследаванні. Ад спробы правесці паралелі альбо зрабіць тлумачэнні наступных запісаў мне давялося ўстрымацца, бо звесткі пра вераванні ў ведзьмаў, дрэвы, цені і іншыя нават у мяне на радзіме абмежаваныя і не могуць быць дакладна выкарыстаныя ў параўнальным даследаванні. Але яны маюць відавочна архаічныя карані, магчыма, нават узрост дзевяці стагоддзяў і змяшаліся з сучаснымі і хрысціянскімі ўяўленнямі. Відаць, скора, як прапануе спадарыня Харузіна, з'явіцца грунтоўны збор матэрыялаў, якія дапамогуць зразумець душу народа і асвятліць незразумелыя і пакуль цьмяныя, але вельмі важныя бакі жыцця.

Пераклад з нямецкай Ірыны Вырвы

Літаратура

Bartels, O. Aus dem Leben der weissrussischen Landbevölkerung // Zeitschrift für Ethnologie, 1903. – XXX. – S. 650–667.

Krauss, F. S. Sitte und Brauch der Südslaven. – Wien, 1885.

Ploss, G. Bartels, M. Das Weib in der Natur- und Volkerkunde, 8. AuH. 1.

УДК 811+398.3

МІКОЛА АНТРОПАЎ, ТАЦЦЯНА ВАЛОДЗІНА

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОРНА-ЭТНАЛІНГВІСТЫЧНЫ АТЛАС: НАБЫТКІ І ПЕРСПЕКТЫВЫ

Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі

У сучаснай культурнай палітыцы, а таксама ў прыярытэтных агульнатэарэтычных распрацоўках па народнай культуры на першы план выходзіць праблема захавання (і – безумоўна – даследавання) традыцыйных формаў лакальных культур. Акцэнт перамяшчаецца з агульнаэтнічнай традыцыі на традыцыі мясцовыя, раённыя, вузкалакальныя. «Арэальнае вывучэнне і картаграфаванне элементаў культуры на пэўнай тэрыторыі мае дваякую скіраванасць: яно, папершае, вызначае рэлевантныя для дадзенай тэрыторыі этнакультурныя межы і імкнецца іх інтэрпрэтаваць шляхам суаднясення з вызначанымі для той жа зоны археалагічнымі, гістарычнымі, моўнымі і г. д. граніцамі, а па-другое, яно скіравана на сам аб'ект параўнання, г. зн. на пэўны фрагмент ці элемент культуры, і імкнецца вызначыць яго праформу і высветліць шляхі яго эвалюцыі» [Толстые 1983, 14–15]. Асноўным даследчым інструментам заканамерна становіцца картаграфаванне.

1. Картаграфаванне. Пытанні метадалогіі

Ідэя картаграфавання славянскага фальклору, перш за ўсё ўсходнеславянскага і рускага, узнікла яшчэ ў канцы 20-х гадоў мінулага стагоддзя ў сувязі з дзейнасцю Казкавай камісіі Расійскага геаграфічнага таварыства, са спробамі прымяніць структурны падыход да з'яў фальклорнага і этнаграфічнага парадку, з разуменнем важнасці ўліку геаграфічнага фактару пры даследаванні мадыфікацый і варыянтаў тэксту, іх суадносінаў і залежнасцяў. У 1958 годзе на Пятым міжнародным з'ездзе славістаў гэтае пытанне паўстала зноў і было сфармулявана наступным чынам: «Што можа даць картаграфаванне фальклору славянскіх народаў для высвятлення пытання пра ўзнікненне, гісторыю і сучаснае бытаванне твораў народнай творчасці?» П. Багатыроў прапанаваў супаставіць фальклорныя карты з картамі іншага парадку. Ён лічыў, што каштоўныя вынікі дасць і супастаўленне картаў распаўсюджання фальклорных твораў,

якія адлюстроўваюць народныя вераванні, з геаграфічным распаўсюджаннем саміх гэтых вераванняў. Вучоны піша: «Пры картаграфаванні неабходна адзначаць геаграфічнае распаўсюджанне абрадавай песні і адпаведнага абраду. У некаторых выпадках распаўсюджанне абраду не будзе супадаць з распаўсюджаннем песні. Абрад можа мець больш шырокі арэал, чым звязаная з ім калісьці абрадавая песня. У другіх выпадках песня, што адарвалася ад абраду, зойме большую прастору. Геаграфічнае супадзенне формы з абрадам можа многае раскрыць у паходжанні абрадавай песні, у яе адпачатковай функцыі і форме. Аналіз песень, якія геаграфічна не супадаюць з абрадам, пакажа, у якой ступені адрыў ад абраду паўплывае на змест, змены мастацкай функцыі і форму песні» [Богатырев 1958, 64]. Здавалася б, штуршок для картаграфавання і распрацоўкі тэорыі і метадалогіі арэальнага даследавання зроблены, аднак і праз два дзесяцігоддзі пасля Маскоўскага з'езда славістаў. К. Чыстоў адзначаў, што ў савецкай фалькларыстыцы картаграфічны метад прывіваецца вельмі марудна. Між тым ён мог бы «ўзбагаціць фалькларыстыку ў не меншай ступені, чым дыялекталогію, этнаграфію і археалогію. Ён мог бы стаць адным з метадаў гістарычнага даследавання, побач з гісторыка-параўнальным, гісторыка-тыпалагічным, структурным і г. д.» [Чистов 1974, 72–73].

У апошнія дзесяцігоддзі картаграфічныя метады даследавання ў гуманітарных навуках набываюць усё большае значэнне. Побач з павелічэннем фактычнай інфармацыі – падрыхтоўкай і выданнем новых атласаў (лінгвістычных, лінгваэтнаграфічных, гісторыка-этнаграфічных) для пэўных тэрыторый, што даследуюцца адпаведна з пэўнымі праграмамі, з'яўляюцца манаграфічныя даследаванні па асобных праблемах. Аднак і па сённяшні дзень у стадыі распрацоўкі знаходзяцца методыка аналізу і тэхнічныя магчымасці карты, распрацоўка тыпалогіі картаграфаваных сюжэтаў. Усе гэтыя пытанні маюць агульнаметадалагічнае значэнне перадусім для фалькларыстыкі.

На парадку дня ўжо колькі дзесяцігоддзяў стаіць пытанне сеткі для картаграфавання. Так, пры картаграфаванні этнаграфічных з'яў з дарэвалюцыйнай Расіі прынята мець за адзінку павет, у Прыбалтыцы – больш дробныя – валасці і царкоўныя прыходы, што цалкам натуральна [Рабинович 1974]. Калі звярнуцца да вопыту суседзяў, польскія этнографы, якія працуюць над нацыянальным гісторыка-этнаграфічным атласам, прытрымліваюцца сеткі 5 × 5 км, падзяліўшы ўсю тэрыторыю на квадраты і выбіраючы пры гэтым у кожным квадраце адно, найбольш характэрнае пасяленне.

Не заўсёды проста вылучыць і мінімальную адзінку для картаграфавання. Так, П. Кушнер, які шмат зрабіў для распрацоўкі методыкі этнаграфічнага картаграфавання, у артыкуле «Какое изображение мы видим на луне?» настойваў на тым, што картаграфаваць варта толькі істотныя, важныя, асноўныя элементы народнай культуры [Кушнер 1953, 225–229]. Тэарэтык этнаграфічнага картаграфавання венгерскі этнограф І. Барабаш трымаецца супрацьлеглага пункту гледжання – вопыт картаграфавання, на яго думку, прыводзіць да высновы, што найбольш выразныя вынікі дае картаграфаванне менавіта другасных і нават зусім ускосных элементаў [Barabas 1963].

Ва ўсходнеславянскай фалькларыстыцы нямала каштоўных заўваг па метадалогіі картаграфавання зрабіў К. Чыстоў, спрабуючы прадставіць перспектывы картаграфавання вясельнай абраднасці рускага народа [Чистов 1974]. Зварот да вяселля быў абумоўлены шэрагам прычын: менавіта вясельны абрад дае магчымасць супастаўлення трох (і нават чатырох) радоў з'яў, розных па сваёй прыродзе, але функцыянальна аб'яднаных у адзінай структуры абраду – элементаў матэрыяльнай культуры (вясельны строй, рытуальныя стравы, атрыбуты ўдзельнікаў), абрадавых дзеянняў (або рытуальных паводзінаў), абрадавага фальклору, г. зн. моўных паводзінаў у іх слоўным і музычным выражэнні. Складанасць праблемы заключаецца ў тым, што кожны з гэтых радоў мае свае заканамернасці – генетычныя, дынамічныя, функцыянальныя, свае тэмы, сваю меру адкрытасці для пранікнення іншаэтнічных элементаў. Самое вяселле выступае як складаная сістэма магічных, дэманстратыўных, сімвалічных, гульнёвых і іншых сродкаў і спосабаў (формаў). Пры картаграфаванні, на думку К. Чыстова, супрацьпастаўляцца павінны ізафункцыянальныя, г. зн. узаемазамяняльныя (якія маюць роўнае або амаль роўнае прызначэнне) з'явы ці формы. Відавочна і тое, што давядзецца сутыкнуцца з цэлым шэрагам цяжкасцяў і перш за ўсё з поліфункцыянальнасцю асобных абрадавых дзеянняў. Прыкладам, абрадавае вымятанне хаты маладой пасля першай шлюбнай ночы мела і магічны, і дэманстратыўны, і гульнёвы характар. Такую ж складаную ў функцыянальным сэнсе структуру меў і звычай «греть постель» маладым, іх сумеснае частаванне яешняй і шмат якіх яшчэ абрадавых дзеянняў. Відавочна, немагчыма як наносіць на адну карту, скажам, «калупанне нявестай печкі» і «скаканне ў панёву», бо першае дзеянне пазначала далучэнне нявесты да агменю новай сям'і, а другое – пераход у іншую полаўзроставую групу.

Такім чынам, папярэдняя ацэнка з'яў з мэтай адбору іх для картаграфавання мусіць адбывацца не на абстрактных уяўленнях пра іх важнасць або другаснасць у сінхроннай структуры абраду, а на назіраннях над іх вар'іраваннем у розных раёнах рассялення. Загадзя можна пазначыць і тое, што картаграфаваць не варта тыя элементы, якія імправізуюцца ў ходзе выканання рытуалу і з'яўляюцца больш ці менш выпадковымі.

І ўсё ж не ўсе моманты абраду раўнацэнныя. Кожны абрад складаецца з пэўнага мінімуму абсалютна абавязковых абрадавых дзеянняў, без якіх ён не ўсведамляецца як дзейсны («абрадавы мінімум»). Адначасова пэўныя дзеянні могуць разгортвацца, ускладняцца або дапаўняцца. Так, вяселле ў адной і той жа мясцовасці можа доўжыцца два-тры дні ці займаць цэлы тыдзень. Відавочна тое, што «асноўныя» дзеянні, элементы абрадавага мінімуму, не павінны супрацьпастаўляцца дапаўняльным, наносіцца разам з імі на адну карту. У сваю чаргу такія асноўныя дзеянні могуць быць вылучаныя ў значнай ступені праз параўнальнае вывучэнне.

Складанасць картаграфавання вясельнай абраднасці ўскладняецца яшчэ тым, што позняя гісторыя гэтага абраду была працэсам рэзкай рэдукцыі (сціскання, скарачэння, сцяжэння) абрадавых элементаў. Таму наяўнасць або

адсутнасць таго ці іншага элемента ў познім апісанні абраду ў пэўнай мясцовасці нельга прымаць за безумоўнае сведчанне лакальных адрозненняў. Прыкладам, на больш позніх этапах не абавязковым станавілася прычэсванне маладой менавіта на дзяжы, засціланне ёю стала сваім абрусам і г. д.

К. Чыстоў закранае і датычныя беларускай фалькларыстыкі праблемы. Ён заўважае, што толькі скрупулёзным картаграфаваннем, а не лагічнымі выкладкамі можна вырашыць пытанне адносна прапанаванага яшчэ М. Нікольскім падзелу вясельнай абраднасці беларусаў на «каравайную» і «стаўбавую» [Никольский 1956, 143–257][1].

Картаграфаванне – не проста павышэнне ступені нагляднасці тых ці іншых фактаў, гэта спосаб іх сістэматызацыі і супастаўлення, яно ставіць перад даследнікам задачы, якія цяжка вырашаць іншымі спосабамі. Карты даюць магчымасць асвятліць рэчаіснасць на пэўным этапе гістарычнага развіцця, дэталёва і канкрэтна разгледзець вялікую тэрыторыю і вялікую колькасць фактаў. Будучы сінхроннымі па сэнсе, яны дапамагаюць вызначыць заканамернасці, якія ўзыходзяць да мінулых эпох, бо любая рэчаіснасць гетэрагенная, утрымлівае элементы розных гістарычных зрэзаў. Таму пры даследаванні генэзісу тых ці іншых культурных з'яў важнае значэнне маюць арэальныя назіранні.

Поўна і дакладна ролю карты ў фалькларыстыцы вызначыла С. Талстая ў праграмным артыкуле «Геаграфічная прастора культуры» [Толстая 1995]. Яна піша: «Карта дапамагае вызначыць генезіс з'явы, раскрыць яе гісторыю, зафіксаваўшы на розных частках тэрыторыі розныя стадыі яе эвалюцыі; яна падае, як кажуць, "разгорнутую ў прастору дыяхранію"». Даследніку карта дае разгорнутую тыпалогію дадзенай з'явы, паказваючы замацаваныя за рознымі рэгіёнамі разнавіднасці гэтай з'явы, яе формы, тыпы і іх іерархію. Нарэшце, карта служыць гарантыяй паўнаты прыцягнутага матэрыялу: калі вы вывучаеце рускія галаўныя ўборы, вам трэба ведаць усе іх мясцовыя формы, і калі вы не ўлічыце, напрыклад, курскую кічку, ваша карціна і тыпалогія будуць няпоўнымі. Такім чынам, геаграфія і карта дапамагаюць даследчыку глыбей вывучыць яго аб'ект… Да таго ж карта характарызуе не толькі абраную з'яву, але і саму тэрыторыю, якую межы нанесеных на карту розных з'яў падзяляюць у тым ці іншым кірунку, аб'ядноўваюць ці размяжоўваюць з іншымі, сумежнымі ці аддаленымі тэрыторыямі» [Толстая 1995, 2].

Прасторавае размеркаванне (лакалізацыя) этнакультурных і моўных з'яў перш за ўсё звязана з этнасам – этнічнай і сацыяльнай агульнасцю носьбітаў мовы і стваральнікаў культуры. Менавіта таму выяўленне і інтэрпрэтацыя арэалаў маюць высокую эўрыстычную каштоўнасць. Асаблівае месца прасторавыя даследаванні займаюць у археалогіі, і тут фіксацыя на картах геаграфічнага распаўсюджання помнікаў матэрыяльнай культуры разам з іх гістарычным датаваннем дазваляе ўбачыць дынаміку арэалаў асобных элементаў ці археалагічных культур.

[1] Гл. таксама крытыку гэтай тэорыі ў: Гринблат 1968, 278–280; Міцкевіч 1966, 140.

Наяўны вопыт картаграфавання элементаў і комплексаў матэрыяльнай культуры, гэтаксама як і вопыт картаграфавання дыялектаў, паказвае, што вызначэнне граніцы арэалаў з'яў рознага парадку і ўзроўняў – даволі складаная і падчас нечаканая з'ява, часта яны не супадаюць нават з этнічнымі межамі. Можна прывесці прыклад, калі арэал дома з так званай паўночнарускай планіроўкай ахоплівае тэрыторыю рассялення комі, карэлаў, вепсаў, мардвы-эрзі, марыйцаў і фінаў Ленінградскай вобласці; з так званай заходнерускай планіроўкай – беларусаў, украінцаў, латышоў, літоўцаў Усходняй Літвы. Абрад калядавання распаўсюджаны як на славянскіх, так і неславянскіх тэрыторыях (грэкі, албанцы, румыны, народы Прыбалтыкі, некаторыя народы Паволжжа і г. д.). Гэта змушае перайсці ад картаграфавання элементаў культуры асобных народаў, шырока вядомага ў міжнародным нарадазнаўстве, да складання рэгіянальных атласаў, якія ахопліваюць цэлыя гісторыка-этнаграфічныя вобласці, і ў выніку – да атласа агульнаеўрапейскага.

Прадстаўнікамі розных нарадазнаўчых дысцыплін ужо неаднаразова ставілася пытанне вызначэння тыпаў, формаў і заканамернасцяў суадносінаў моўных граніц і арэалаў асобных элементаў і комплексаў традыцыйнай культуры ў розных сацыяльна-эканамічных і этнакультурных сітуацыях. Фальклор у гэтым сэнсе займае як бы прамежкавае становішча паміж матэрыяльнай культурай і мовай, бо ён з'яўляецца сукупнасцю спецыфічных формаў духоўнай культуры, якія звязаныя з мовай і функцыянуюць у побытавай сферы. Можна чакаць, што пры картаграфаванні абрадавых і фальклорных элементаў у яшчэ большай ступені, чым пры картаграфаванні матэрыяльнай культуры, выявіцца, што рэзкія і выразныя граніцы распаўсюджання асобных з'яў перамяжуюцца пераходнымі зонамі і так званымі зонамі вібрацыі, якія адлюструюць рэальную складанасць сувязяў і ўзаемаадносін паміж рознымі групамі насельніцтва.

Такім чынам, картаграфаванне як навукова-даследчы метад накіраваны на часава-прасторавую сістэматызацыю з'яў народнай культуры. Аб'ектам картаграфавання можа быць абрадавая тэрміналогія, рытуальны прадмет, абрадавы акт або яго элемент, павер'е, міфалагічны матыў, які знаходзіцца ў аснове фармавання прадметна-асобаснага складу абраду, яго тэрміналогіі і інш.

2. Картаграфаванне ў беларускім нарадазнаўстве

У беларускай навуцы ажыццёўлены толькі асобныя спробы стварэння картаў з разгорнутымі легендамі і іх тэарэтычнга асэнсавання. М. Ісачанкава, прыцягваючы даволі рэпрэзентатыўны матэрыял, падрабязна апісвае абрадавую лексіку беларускай Масленкі на шырокім фоне абрадава-рытуальнай семантыкі масленкавага комплексу і прыводзіць 6 картаў [Ісачанкава 2001]. 15 картаў, якія адлюстроўваюць лексіку традыцыйнай народнай культуры Бярозаўскага мікрарэгіёна Заходняга Палесся, распрацоўвае Л. Леванцэвіч (Брэст) у лексічным атласе гаворак гэтага раёна [Леванцэвіч 2001, карты 76–90]. Вопыт картаграфавання ўяўленняў пра русалак абагульніў Ф. Клімчук. Ён вы-

лучае 5 арэалаў (з адпаведнымі картамі) нават у межах Берасцейска-Пінскага Палесся: 1) загародскі арэал, дзе верылі, што русалкамі становяцца дзяўчаты, якія памерлі да шлюбу і жывуць у жыце; 2) у заходніх раёнах Брэстчыны русалкі – жыхаркі вадаёмаў; 3) на Лунінеччыне яны пасяляюцца ў поле ці лесе, там верылі, што русалкамі становяцца незалежна ад полу ўсе памерлыя на Русальным тыдні; 4) у Радастаўскім мікрарэгіёне русалкі падобныя да дзяўчат; 5) у басейне ракі Жыгулянкі вераць у цыцох – русалак з жалезнымі грудзямі [Клімчук 2003].

Метад картаграфавання становіцца вядучым у «Беларускіх этналінгвістычных эцюдах» М. Антропава, першы з іх прысвечаны даследаванню звычая вадзіць/цягаць калодку [Антропов 1998], а другі – абраду выклікання дажджу. Прадметам эцюдаў ёсць аналіз і картаграфаванне адказаў Архіва БЭЛА на адпаведныя пытанні праграмы, складзенай супрацоўнікамі аддзела этналінгвістыкі Інстытута славяназнаўства Расійскай акадэміі навук.

Яшчэ В. Сакалова ў сваёй працы, прысвечанай вясновым звычаям усходніх славян і вельмі часта цытаванай у айчынных штудыях, даволі катэгарычна заяўляе: «...сколько-нибудь широкого распространения у белорусов колодка [масленичная] не получила, она и появилась в отдельных местах, видимо, как шутка под польским или украинским влиянием» [Соколова 1979, 57]. Аднак у архіўных матэрыялах БЭЛА зафіксавана больш чым 80 адказаў з 70 населеных пунктаў 49 раёнаў усіх абласцей Беларусі. М. Антропаў з мэтай картаграфавання сістэматызаваў іх па 5 пазіцыях: 1. Матывацыя; 2. Прымеркаванасць; 3. Дзеянне (*вадзіць, цягаць...*); 4. Рэалія; 5. Суб'екты і аб'екты абрадавых/рытуальных дзеянняў. Выяўляюцца 4 асноўныя матывы: рытуальнае пакаранне за бясшлюбнасць, рытуальныя бясчынствы, варожбы пра замужжа, і відаць, самы архаічны – «выкліканне ўрадлівасці», па вызначэнні М. Талстога. Аналіз матэрыялу дазволіў перш за ўсё зрабіць выснову пра тое, што абрадавыя/рытуальныя дзеянні з калодкай адпачаткова ўласцівыя традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў.

У эцюдзе, прысвечаным акцыянальнаму коду выклікання дажджу [Антропов 2004 (1)], з мэтай максімальна поўнай рэпрэзентацыі матэрыялу, а таксама яго геграфічнага размеркавання, абраны метавіта метад картаграфавання. У дадзеным выпадку назіраецца проста гіпермасавы матэрыял: адказы фіксуюцца ў 266 з 349 пунктаў (больш за 76 %). Матэрыял прадстаўлены на трох абагульняльных картах: спецыфічныя абрадавыя дзеянні (1), не спецыфічныя абрадавыя дзеянні (2), акцыянальны код плювіяльнай магіі (3). Аўтар заўважае, што поўны камплект па акцыянальным кодзе складзе не менш за 35–40 картаў.

Варта адзначыць як найболей важны вынік тое, што праведзеныя картаграфічныя даследванні выяўляюць цалкам відавочныя ўнутрыбеларускія этнакультурныя ізадоксы і арэалы. Гэта добра ілюструюць першыя дзве карты. «Чытанне» карты 1 («Стыхійныя метэаралагічныя з'явы як следства пахаванняў самазабойцы на могілках») паказвае, што на фоне па ўсёй тэрыторыі (хоць і нераўнамерна) распаўсюджанага веравання пра засуху як вынік пахавання са-

мазабойцы на могілках аналагічнае ўяўленне, звязанае з дажджом/дажджамі, больш распаўсюджана, чым першае, толькі ў заходняй частцы Заходняга Палесся, прыблізна гэтак жа часта сустракаецца на поўдні Міншчыны ў мікраарэале міжрэчча Лані і Случы і спарадычна фіксуецца на захадзе рэспублікі. Пры гэтым выразна вылучаюцца дзве мерыдыянальныя ізадоксы: у цэнтральнай частцы Беларусі па лініі Полацак–Слуцк і на ўсходзе ў кірунку Віцебск–Рэчыца.

Яшчэ больш выразна арэальнасць беларускай традыцыйнай культуры выяўляецца на картах з меншай колькасцю фіксацый яе асобных элементаў; ва ўсякім разе пра гэта сведчыць картаграфаванне абрадавых/рытуальных дзеянняў з калодай/калодкай. Так, аналіз карты 2 («Прымеркаванасць дзеянняў з калодай/калодкай») паказвае, што часцей за ўсё каляндарная прымеркаванасць дзеянняў з імі злучана з трыма значнымі перыядамі беларускай этнакультуры: Калядамі (як у цэлым, так і дыферэнцыяваным па асобных святах і іх пярэдаднях), Масленкі і Купалля. У першым асабліва вылучаюцца Каляды ў цэлым і Шчодры вечар, спарадычна фіксаваныя на ўсёй тэрыторыі, аднак якія імкнуцца да захаду, дзе відавочна вылучаецца арэал Заходняга Палесся. Прымеркаванасць да Масленкі, «Уласся» – чацвярга на Масленым тыдні і двух наступных за Масленым тыднем днях – каталіцкага Папельцу адзначаецца пераважна ў населеных пунктах цэнтра і паўночнага захаду Беларусі. Выразна акрэсліваецца арэал паміж Мінскам і Віцебскам (варта адзначыць, што на яго яшчэ ў канцы XIX ст. звярнуў увагу А. Багдановіч), Магілёвам і Гомелем (Пасожжа–Падняпроўе). І тут вылучаецца арэал на поўдзень/паўднёвы захад ад Мінска паміж сярэдняй плынню Случы і вярхоўямі Нёмана і Лані, дзе дзеянні з калодай/калодкай прымяркоўваюцца да ўсіх трох асноўных перыядаў.

Выяўленыя мерыдыянальныя ізадоксы: а) Полацк–Слуцк і далей да заходнепалескага Загароддзя, б) Віцебск–Рэчыца (а на іншых картах, напрыклад, «бародных», блізкія да іх) – выклікаюць безумоўную цікавасць першым чынам тым, што акрэсліваюць цэнтральна-беларускую этналінгвістычную зону з цэнтрам, блізкім да першай ізадоксы і перыферыяй у кірунку да другой. Пры гэтым своеасаблівым «цэнтрам цэнтра», яго этнакультурным кангламератам з'яўляецца паказаны арэал паміж сярэдняй плынню Случы і вярхоўямі Нёмана і Лані. Напэўна, што зусім не выпадковым з'яўляецца практычнае супадзенне гэтага культурнага арэала і арэала ўласна моўнага (resp. дыялектнага), а менавіта паўднёвай часткі цэнтральнага ядра арэальнай структуры беларускіх гаворак, вылучанай у свой час А. Крывіцкім і ў арэальным пераламленні інтэрпрэтаванай Г. Цыхуном. Больш за тое, выяўленае суаднясенне дазваляе больш вызначана казаць пра падобнага роду арэальныя ўтварэнні як цэнтры інтэграцыйных працэсаў не толькі ў межах некаторага моўнага кантынууму, але і аналагічнага этнакультурнага з непазбежнымі апеляцыямі этнагенетычнага характару. Уяўляецца вельмі праўдападобным, што адна з такіх апеляцый ужо цяпер можа быць прапанавана, бо кірунак ізадоксы Полацк–Слуцк/Клецк– Кобрын блізка да адной з унутраных (этнічных) меж Вялікага Княства Літоўскага XIII – першай паловы XIV ст.

У артыкуле «Суіцыдальнае поле ў этналінгвістычнай прасторы традыцыйных метэаралагічных уяўленняў беларусаў» [Антропов 2004 (2)] картаграфаванне дае даследчыку падставы сцвярджаць, што на фоне па ўсёй тэрыторыі распаўсюджанага веравання пра засуху як вынік пахавання самагубцы на могілках аналагічнае ўяўленне, звязанае з дажджом, прэвалюе над першым толькі ў заходняй частцы Заходняга Палесся, прыблізна гэтак частотнае на поўдні Міншчыны і спарадычна фіксуецца на захадзе рэспублікі. Выразна вылучаюцца дзве мерыдыяльныя ізадоксы: у цэнтральнай частцы Беларусі па лініі Полацк–Слуцк і на ўсходзе ў накірунку Віцебск–Рэчыца.

Арэальнае даследаванне палескага фальклорна-этнаграфічнага комплексу вяселля было ажыццёўлена ў кандыдацкай дысертацыі І. Чарнякевіч [Чарнякевіч 2006]. Прааналізаваныя матэрыялы дазволілі вылучыць два комплексы вясельнай абраднасці: заходнепалескі і ўсходнепалескі. Іх вызначэнне базуецца на прынцыпах арэальнага даследавання з'яў духоўнай культуры, галоўным з якіх з'яўляецца разгляд і параўнальны аналіз ізафункцыянальных элементаў. Кожны з вылучаных комплексаў характарызуецца адметнымі кампанентамі, што выконваюць асноўныя функцыі рытуалу. Усходнепалескі комплекс вызначаецца адметнымі абрадамі аддзялення, састаўная частка якіх – віццё «елкі»; тыпалагічнай рысай з'яўляецца завіванне маладой у доме яе бацькоў і існаванне спецыяльных чыноў – «завівальніц»; характэрны для ўсходнепалескага абрадавага комплексу і разгорнутыя абрадавыя пераапрананні, а таксама захаванне рытуальнага паядання «курыцы». Заходнепалескі комплекс вызначае спецыфічнасць абрадаў аддзялення, якія праходзілі ў рамках дзявочага вечара і пасаду. Пры гэтым пасад не ўтрымліваў этапаў накладання маладой галаўнога ўбора замужняй жанчыны. Гэты абрад здзяйсняўся як самастойны і праходзіў у доме маладога.

Арэал распаўсюджання ўсходнепалескага комплексу ў асноўных сваіх характарыстыках супадае з межамі, што вызначаны для гісторыка-этнаграфічнага рэгіёна Усходняе Палессе; тэрыторыя, што ў беларускай этналогіі носіць назву Заходняе Палессе, з'яўляецца арэалам распаўсюджання заходнепалескага комплексу. Лакальныя варыянты, што бытавалі ў межах сучасных Петрыкаўскага, Лельчыцкага, часткі Жыткавіцкага раёнаў, уяўляюць з сябе памежныя варыянты, што спалучаюць у сабе рысы абодвух комплексаў.

Адасабленне рэгіянальнай спецыфікі беларускай этнакультуры Палесся і іншых абласцей канстатавана даўно. Вызначана і тэрытарыяльная ахопленасць Усходняга і Заходняга Палесся, маркіравана раздзяляльная зона. Зроблены спробы выявіць прычыны адрозненняў, аднак на прыкладзе асобных фактаў і праблем. Такія канстатацыі магчымыя перадусім на прыкладзе моўных дыялектаў. Аднак адсутнічаюць абагульненні новых канстатацый і вынікаў, якія ахапілі б большую частку культурных з'яў больш шырокага рэгіёна за большы храналагічны прамежак.

Метад картаграфавання быў скарыстаны В. Шарай пры вызначэнні арэалу абраду «Куст», ёю былі вызначаныя цэнтр і перыферыя абраду, праведзены

аналіз інварыянтнай схемы. Аналіз комплексу складнікаў (абрадавай тэрміналогіі, тэмпаральных, лакатыўных, мадальных даных, вербальнага і рытуальнага кампанентаў і інш.) з разнастайнасцю іх канкрэтных форм праяўлення ў межах арэала дазваляе вылучыць архаічнае ядро і навацыі, наблізіцца да зыходных форм абраду, выявіць больш стабільныя адзінкі і тыя, што вар'іруюць [Шарая 2001, 308–309]. Арэальныя характарыстыкі абраду «Провадаў русалкі» былі выказаныя У. Сівіцкім [Сівіцкі 2001].

Ужо можна казаць, што мы маем вопыт арэальных даследаванняў і картаграфавання. Аднак няма ніводнай абагульняльнай працы, дзе хаця б некалькі картаў былі аб'яднаныя і пракаментаваныя ў плане супадзення/несупадзення вылучаных арэалаў адносна комплексу ідэй.

2.1. Вопыт стварэння атласаў

Стварэнне атласаў – першы, папярэдні этап комплексных арэальных даследаванняў, мэтай якіх выступае не толькі сінхронная, але і гістарычная інтэрпрэтацыя арэалаў. Арэалагічнае прадстаўленне аказваецца зручным і эканомным спосабам упарадкавання (сістэматызацыі) шырокіх пластоў эмпірычнага матэрыялу з мэтай наступнага тыпалагічнага або гістарычнага аналізу, у тым ліку і рэканструкцыі старажытнага стану з'явы. Менавіта яно прызнаецца найбольш універсальным і сінтэзуючым розныя навуковыя дысцыпліны спосабам каардынацыі вынікаў пры комплексным вывучэнні старажытнай славянскай культуры, этнакультурнай гісторыі і этнагенэзу славян у цэлым і асобных славянскіх народаў.

Першым вопытам картаграфавання славянскай духоўнай культуры стаў выдадзены ў 30-я гады мінулага стагоддзя невялікі атлас у трох выпусках (каля 30 карт), падрыхтаваны Казімірам Машыньскім [Moszyński 1934–1936]. У яго атласе картаграфаваліся з'явы ў межах міжваеннай Польшчы, а г. зн. з уключэннем усходнеславянскай памежнай зоны. Значная частка карт прысвечана тэрмінам – назвам маладзіка, сузор'яў і інш. Аднак важна тое, што вучоны спрабаваў картаграфаваць вераванні – жанр народнай культуры, які вымагае спецыяльнага падыходу і асаблівых прыёмаў. Да прыкладу, картаграфавана павер'е пра чалавека, якога забіла маланка. Ёсць некалькі картаў, прысвечаных міфалагічным персанажам – русалцы, духу-ўзбагачальніку, таксама веснавым абрадам і інш.

М. Талстой у артыкуле «Пра магчымасці картаграфавання фальклору» выкладае ідэю стварэння Палескага этналінгвістычнага атласу [Толстой 1995, 431]. «Як бы ў далейшым не інтэрпрэтаваліся вынікі картаграфавання (як працяг старажытных этнадыялектных падзелаў, як сляды старых міграцый ці пазнейшай інтэрферэнцыі, уплывам кадыфікаваных формаў мовы і культуры і г. д.), яны ва ўсякім выпадку выяўляюць даволі складаную арэальную карціну ў Палессі ў цэлым і асабліва ўскладненую – у цэнтральнай яго частцы, у зоне ніжняга цячэння Прыпяці і міжрэчча Дняпра і Прыпяці. У далейшым будуць выяўленыя

больш значымыя для этналінгвістычнага матэрыялу граніцы, ізалініі і арэалы. Пакуль жа, на стадыі падрыхтоўкі атласу, важныя любыя граніцы, тэрытарыяльныя проціпастаўленні ці адпаведнікі, паколькі яны могуць захоўваць у сабе сляды этнакультурнай гісторыі Палесся» [Толстой 1995, 432]. У якасці ілюстрацыі М. Талстой прапануе картаграфаванне і каментаванне карты, прысвечанай траецкай зеляніне і баладнаму сюжэту «Нявестка стала ў полі таполяю».

«Сучасныя патрабаванні комплекснага падыходу да з'яў традыцыйнай культуры прадугледжваюць побач з самастойнымі адзінкамі (прыкладам, музычны структурны песенны тып у этнамузыказнаўцаў, тэма, сюжэт, матыў – у філолагаў) выкарыстанне адзінак «кластэрнага» тыпу, заснаваных на аб'яднанні некалькіх асобных тэкстаў у звыштэкставыя адзінкі, звязаных адна з адной не толькі сістэмай гіперспасылак на ўзроўні сэнсу, але і сітуацыйнай агульнасцю функцый у межах канкрэтнай лакальнай традыцыі. Так, рэгулярныя паслядоўнасці зместава блізкіх пазаабрадавых песень нярэдка ствараюць унікальны музычна-паэтычны кантэкст лакальных формаў каляндарных і сямейных абрадаў, а ланцужкі сюжэтаў, што ўстойліва ўзнаўляюцца ў побытавых пазаабрадавых сферах, утрымліваюць тэматычныя дамінанты, уласцівыя дадзенай культуры (у тым ліку дыяхронна стабільныя) [Дианова 2011, 14].

Свайго роду ўзорам комплекснага падыходу да даследавання традыцыйнай этнічнай культуры пакуль можа выступаць «Этнаграфічны атлас Славакіі. Картаграфічная выява развіцця абраных з'яў народнай культуры» [Etnografický 1990]. Спецыфіка працы і методыкі, ужытай у Этнаграфічным атласе Славакіі, адносіцца да перыяду, калі пачыналася асабліва інтэнсіўна адчувацца запатрабаванасць ідэнтыфікацыі чалавека і культурных набыткаў у пошуках сувязі культуры з народнай спадчынай. Атлас распрацоўваўся на аснове непасрэдных палявых назіранняў фалькларыстаў і этнографаў па адзінай анкеце; тут прадэманстравана 170 тэмаў традыцыйнага жыцця ў 250 мясцовасцях, раўнамерна размешчаных па ўсёй тэрыторыі. У атласе вылучаны такія звесткі, якія можна картаграфаваць і такім чынам параўноўваць іх на падставе геаграфічнага размеркавання і сацыяльнай функцыі ў пэўны прамежак часу. У выніку атрыманы звесткі пра развіццё і характар традыцыйнай культуры Славакіі. Атлас улучае да 500 000 картаграфаваных запісаў, 20 000 чорна-белых фотаздымкаў, 1000 эскізаў.

Першы этап – падрыхтоўчы – складаўся ў дакументальнай апрацоўцы набытых ведаў; другі – у статыстычнай і картаграфічнай апрацоўцы; трэці – выбар картаў у атлас (аказаліся выбранымі 535 картаў), дапоўненых схематычнымі малюнкамі, прыкладамі песняў і гульняў, а таксама паясняльнымі, энцыклапедычнымі звесткамі да асобных картаў. У графічнай інтэрпрэтацыі назіраецца камбінацыя лакалізаваных знакаў з арэалам або ізалініямі. Кропкавыя знакі сваёй формай або колерам выражаюць пэўную асацыяцыйнасць з выяўленымі з'явамі. Абстрактныя з'явы падаюцца асноўнымі геаметрычнымі формамі. Важна, што ў полі зроку застаецца народная тэрміналогія (вылучаецца курсівам). Аўтары імкнуліся не проста рэканструяваць распаўсюджанне і функцыянаванне выбраных з'яў народнай культуры, але і ахапіць узровень іх развіцця

ў перыяд даследавання, г. зн. пазначыць эвалюцыйныя перамены вобраза жыцця і культуры.

Ва ўводных картах характарызуюцца геаграфія, насельніцтва, яго міграцыі, заняткі, пісьменнасць, школы, культурныя ўстановы. У блоку «Матэрыяльна-тэхнічная культура» разглядаюцца раслінаводства, жывёлагадоўля і пчалаводства, кустарная, рамесная і мануфактурная вытворчасць, гандаль і транспарт; у блоку «Матэрыяльна-сацыяльная культура» – ежа і харчаванне (у тым ліку рытуальныя стравы), народны касцюм, паселішчы і жыллё, культурныя вобласці і рэгіёны. Наступны блок прысвечаны грамадскаму жыццю – сямейнаму побыту, падзелу бацькоўскай уласнасці, сваяцкім адносінам. У блокі, прысвечаныя каляндарным і сямейным абрадам, уваходзяць карты тыпу «Паўднёвая мяжа некаторых архаічных з'яў», а таксама абагульняльная карта «Культурныя вобласці каляндарных звычаяў». Атлас змяшчае і такія блокі, як «светапогляд», дзе разглядаюцца касмалагічныя і метэаралагічныя ўяўленні, павер'і пра звышнатуральных істот, «народная славеснасць», «дэкаратыўна-прыкладное мастацтва», «тэатральная творчасць», «танец», «музычныя інструменты». Пры вылучэнні культурных абласцей і рэгіёнаў аўтары ўлічвалі прыродныя ўмовы, якія вызначаюць іх характар (раўнінная вобласць, горная частка, усход і захад).

Што тычыцца ўласна фальклорнага матэрыялу, то звяртаюць на сябе ўвагу раздзелы, прысвечаныя міфалагічным уяўленням. Вылучаныя павер'і пра апекуноў дома і гаспадаркі – дамавога вужа і дамавой ласкі, пададзены каляндар абходаў-віншаванняў (на Люцыю, Новы год, Катарыну, Мікулаша, Томаша, Божае Нараджэнне); прадстаўлены карты абходаў масак, дзе вылучаюцца асноўныя рытуальныя дзеянні – маўчанне, абмятанне сцен крапідлам, націранне сцен попелам, кіданне гаршкоў з попелам у дзверы. Асобныя карты прысвечаны галоўным знакам Ражства (саламяныя, жалезныя прадметы, аўсяны сноп); антрапаморфным маскам, функцыям рытуальных страў; першы выган жывёлы, жніво (вянок, гасціна, апошнія каласы). У сферы сямейнай абраднасці вылучаюцца карты, прысвечаныя звычаю прымання немаўляці, палягчэнню смерці, абрадам аплаквання. У канцы прыводзяцца вобласці некаторых архаічных з'яў вяселля (прыкладам, танец заканчваецца ўцёкамі нявесты) і пахавання. Затым падаюцца абагульняльныя «Культурныя вобласці распаўсюджання сямейных абрадаў».

У канцы ў выніку абагульнення пададзены «Рэгіёны народнай культуры Славакіі» – заходнеславацкі, сярэднеславацкі і паўднёваславацкі, унутры кожнага з якіх вылучаюцца нізінны і горны арэалы. Межы арэалаў вылучаліся шляхам інтэрпрэтацыі і не звязаны з адміністратыўным дзяленнем.

Над атласам цягам двух дзесяцігоддзяў працавала некалькі аўтарскіх калектываў.

Заўважнай падзеяй у славістыцы стаў «Атлас мовы і народнай культуры Польшчы» [Atlas, 1979–2001], які пачаў выходзіць у Вроцлаве ў 1979 годзе. Першыя яго тамы насілі пераважна вузка этнаграфічны кірунак – Т. 1. Народная гаспадарка; Т. 2. Чалавек і прырода; Т. 3. Земляробства; Т. 4. Жывёлагадоўля; Т. 5.

Транспарт; Т. 6. Ткацтва – Адзенне – Абутак. Аднак сёмы том (1992) быў прысвечаны традыцыйнай культуры, абрадаваму і музычна-танцавальнаму фальклору. У 2001 годзе выйшаў том «Народная медыцына – магія», які ўключае каля 70 картаў і каментароў да іх. Асобны том прысвечаны народнай ветэрынарыі.

3. Беларускі фальклорна-этналінгвістычны атлас

Па сэнсе, прынцыпах арганізацыі, мэтах і задачах гэтае навуковае даследаванне выступіць як сістэматызаванае па дакументальных, але найперш экспедыцыйных крыніцах, абагульненае на ўзроўні тыпалагічна значымых прыкмет апісанне з'яў традыцыйнай народнай культуры, якая адносіцца да самастойных гісторыка- ці этнакультурных комплексаў у суаднясенні з іх тэрытарыяльным размеркаваннем. У атласе дэталёва і паслядоўна будуць раскрытыя ўсе сэнсавыя элементы фальклорнай культуры, якія маюць тыпалагічнае значэнне, устойліва ўзнаўляюцца ў своеасаблівай, характэрнай для кожнай дадзенай традыцыі форме.

Гістарычна шматслойная структура сэнсу, моўная своеасаблівасць спосабаў рэалізацыі традыцыйных ведаў, спецыфіка відаў, жанраў, гісторыка-стадыяльныя, этнічныя, дыялектныя асаблівасці, функцыянальная рухомасць элементаў фальклорна-этнаграфічнага тэксту – далёка не поўны шэраг даследчых кірункаў, на аснове якіх можа быць як створана асобная карта, так і прапанавана тая ці іншая канцэпцыя, якая тлумачыць з'явы культурнай традыцыі ва ўсёй разнастайнасці яе формаў.

Разам з вырашэннем канкрэтнай задачы выяўлення межаў пэўнай традыцыі як цэлага і арэалаў асобных яе элементаў падыход, які ўлічвае статыстычную і тыпалагічную характарыстыкі фактаў народнай традыцыйнай культуры, дае магчымасць назіраць суадносіны агульнага і асаблівага ў маштабах шырокіх этнакультурных утварэнняў (уласна мясцовыя, рэгіянальныя, этнічныя крытэрыі) і меркаваць пра працэсы іх фарміравання, а таксама пра дынаміку важнейшых кампанентаў сэнсу, формаў і мовы фальклору.

Канцэпцыя БЭЛА абапіраецца на два даследчыя кірункі, якія ўмоўна могуць быць пазначаны як дыяхронны (скіраваны на выяўленне вытокаў і шляхоў развіцця традыцыі) і сінхронны (арыентаваны на даследаванне своеасаблівасці адной лакальнай традыцыі на фоне іншых). Безумоўная іх узамаедапаўняльнасць, а ў асобных выпадках і ўзаемавыводнасць.

3.1. Распрацоўка формы для базы даных

На першым этапе па стварэнні БЭЛА распрацавана форма для электроннай базы даных, якая ўключае наступныя пазіцыі:

- нумар пытання ў кароткай праграме;
- нумар пытання ў поўнай праграме;
- пытанне;

- тэкст адказу (карткі), набраны згодна з першакрыніцай, калі перадаецца дыялектнае маўленне, ці па-беларуску, калі адказ быў сфармуляваны на рускай мове;
- ключавыя словы;
- населены пункт запісу (скаардынаваны з базай вёсак з дакладнымі геаграфічнымі каардынатамі);
- раён запісу;
- інфармант;
- збіральнік;
- каментар.

Шэраг пазіцый базы запланаваны для дапаможных (у шэрагу выпадкаў асноўных) даных – фота, аўдыя-, відэаматэрыялаў. У будучым магчыма дапаўненне этналінгвістычнай часткі ўласна фальклорнымі тэкстамі. Прыкладам, пытанні нумар 1 або 2 кароткай праграмы, прысвечаныя вясельнаму караваю або вясельнаму дрэўцу, будуць дапоўнены тэкстамі вясельных песень, здымкамі каравая і відэазапісам упрыгожання вясельнага дрэўца і г. д. Мяркуецца і пазіцыя з бібліяграфіяй: а) крыніц, б) даследчай літаратуры па тэме.

3.2. Напаўненне матэрыялам

Першасным фактлагічным матэрыялам для стварэння БЭЛА з'яўляюцца запісы, зробленыя выкладчыкамі і студэнтамі філалагічнага факультэта Белдзяржуніверсітэта ў выніку праходжання дыялектнай практыкі, а таксама запісы ўдзельнікаў спецсемінара «Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі» пад кіраўніцтвам М. Антропава. Матэрыялы збіраліся па Кароткай праграме-апытальніку, падрыхтаванай супрацоўнікамі Інстытута славяназнаўства РАН (г. Масква). Праграма ўключае 65 пытанняў, якія ахопліваюць асноўныя сферы традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў, тычацца сямейнай і каляндарнай абраднасці, дэманалогіі, народнай медыцыны, метэаралогіі, народнай прозы і інш.

У дзейнасці семінара, які працаваў на працягу 10 гадоў, рэалізоўваліся два кірункі: экспедыцыйны і даследчы. У рамках першага штогод праводзіліся экспедыцыі напачатку пераважна ў Заходнім Палессі (матэрыял уключаўся ў Палескі архіў Інстытута славяназнаўства), а затым па ўсёй Беларусі з мэтай стварэння архіва «Беларускага этналінгвістычнага атласа» (БЭЛА). Анкета-апытальнік «Народная культура Палесся» была апрабавана ў іншых беларускіх – але не палескіх – населеных пунктах. Калі падчас летніх экспедыцый 1985 г. такія пачатковыя спробы былі зроблены, стала відавочна, што анкета не проста «працуе», але выдае поўны і надзвычай цікавы матэрыял, прычым з самых розных куткоў Беларусі. З 1986 года ў рамках правядзення дыялекталагічнай практыкі студэнтаў, якія скончылі два курсы, гэты кірунак становіцца сталым і нават пашыраецца, бо ў розныя гады ў зборы матэрыялу бралі ўдзел студэнты БДУ, Брэсцкага і Віцебскага педінстытутаў (цяпер універсітэтаў). Вядома, усё гэта патрабавала стварэння адмысловых інструкцый, папярэдніх падрабязных інструктажоў,

арганізацыі працы па прыёме справаздач і г. д. Не заўсёды, на жаль, прадстаўленыя запісы былі якаснымі, таму відавочна няпэўныя выбракоўваліся (хоць у архіве яны ўсё ж захоўваюцца) .

Улетку 1988 г. Т. Скакун сабрала матэрыялы па поўным апытальніку «Палескага этналінгвістычнага атласа», які, як вядома, складзены з 21 асобнай праграмы, у сваёй роднай вёсцы Суша Лепельскага раёна Віцебскай вобласці і некаторых блізкіх да яе населеных пунктах. Якасць і аб'ём запісаў былі такімі цікавымі і значнымі, што ў лютым 1989 г. падчас студэнцкіх вакацый была арганізавана вялікая экспедыцыя семінара ў паўднёвы арэал Беларускага Паазер'я – в. Слабада (б. Свяда) і Свядзіца Лепельскага раёна з мэтай сістэматычнага збору матэрыялу па поўнай праграме ПЭЛА. Прыемным і важным, хоць і некалькі нечаканым адкрыццём было тое, што адказы атрыманыя літаральна на ўсе пытанні ўсіх падпраграм. Ужо праз некалькі гадоў у Навукова-даследчай лабараторыі беларускага фальклору і дыялекталогіі філфака БДУ, у рамках навуковай праблематыкі якой экспедыцыі арганізоўваліся, сабраных матэрыялаў назапасілася так шмат, што паўстала ідэя прадставіць іх у агульнабеларускім выглядзе, што тады здавалася асабліва актуальным у сувязі са змушаным згортваннем працы (у прыватнасці, экспедыцый) па палескім атласе пасля катастрофы на Чарнобыльскай АЭС. Зразумела, адразу з'явіліся практычныя пытанні, датычныя ў першую чаргу сеткі атласа. Па-першае, першапачатковы, у значнай ступені спантаны этап збору матэрыялу павінен быў змяніцца мэтанакіраваным, які б абхапіў ўсе раёны рэспублікі. Па-другое, меркавалася арганізаваць экспедыцыі па поўнай праграме ў 10–12 вёсак (з раўнамерным размяшчэннем іх на карце), якія рэпрэзентавалі б усе беларускія этнакультурныя зоны. Аднак у сувязі з грамадскімі пертурбацыямі канца 80-х – пачатку 90-х гадоў, якія непасрэдна закранулі і жыццё навуковай супольнасці, ажыццявіць задуманае ў поўнай меры не атрымалася.

Яшчэ ў пачатку 1990-х гадоў у рамках студэнцкага этналінгвістычнага спецсемінара М. Антропава «Актуальные проблемы белорусской и восточнославянской этнолингвистики» ўзнікла ідэя «Беларускага этналінгвістычнага атласа» як тыпа выдання, найбольш адпаведнага інтэрпрэтацыі сабранага ў 1984–1993 гг. па адзінай праграме ў больш чым 550 населеных пунктах Беларусі матэрыялу па традыцыйнай духоўнай культуры. Папярэдняя рэалізацыя задуманага была ажыццёўлена ў дыпломнай працы семінарыстак Т. Федуковіч і І. Шэшка (1992). У той час па шэрагу прычын работа над атласам перарвалася і ўзнавілася параўнальна нядаўна.

Тым не менш штогод да сярэдзіны 1990-х гадоў архіў папаўняўся. Вельмі важнымі былі экспедыцыі 1991–1992 гг. дыялектолагаў і этналінгвістаў (М. Антропаў і выпускнікі семінара, у той час супрацоўнікі Інстытута мовазнаўства НАН Беларусі М. Ісачанкава і В. Казначэеў) у Жлобінскі і Буда-Кашалёўскі раёны Гомельскай вобласці, у месцы пражывання перасяленцаў з сёлаў некалькіх пацярпелых ад радыяцыі раёнаў: Хойніцкага, Нараўлянскага, Брагінскага. Зразумела, адначасова вялася праца і з аўтахтоннымі інфармантамі.

Да цяперашняга часу ў архіве БЭЛА захоўваюцца запісы, размеркаваныя па кожным з 65 пытанняў «кароткай» праграмы. Асобна, па гэтых пытаннях падпраграм, раскладзены матэрыялы, сабраныя па поўнай праграме ПЭЛА, якія ўяўляюць з сябе: а) скапіяваную частку Палескага архіва Інстытута славяназнаўства РАН (матэрыялы для якой рыхтавалі і беларускія збіральнікі), б) запісы з некалькіх беларускіх сёлаў. Агульны аб'ём матэрыялаў складае каля 50 тысяч картак. Сістэматызаваны і пераведзены ў лічбавы фармат дапаможныя картатэкі: геаграфічныя і персанальныя (інфармантаў і збіральнікаў).

Другі этап напаўнення базы БЭЛА прадугледжвае апрацоўку архіваў супрацоўнікаў Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі і тых калег з іншых устаноў, якія пагадзіліся ўдзельнічаць у БЭЛА;

трэці этап складзе дэталёвае распісванне наяўных крыніц, што забяспечыць неабходны дыяхранічны зрэз той ці іншай этнакультурнай з'явы.

3.3. Стварэнне картаў і падрыхтоўка легенд да іх

Надзвычай важны этап у стварэнні атласа, які патрабуе грунтоўнай распрацоўкі метадалогіі і інструментарыя. Скіраванасць на мультымедыйны фармат атласу вымагае ўвагі да аўдыё-, фота-, відэафіксацыі. Легенда да кожнай карты мяркуецца не ў выглядзе паасобных звестак, але своеасаблівай абагульняльнай базы з найбольш яркімі ўзорамі запісаў.

Безумоўна, праца над атласам не засяроджваецца выключна на вузкіх пытаннях праграмы. Наогул, сярод задач стваральнікаў БЭЛА – франтальная фіксацыя па магчымасці як мага больш шырокага кола з'яў традыцыйнай культуры. Затым – змяшчэнне іх у больш шырокія культуралагічныя рамкі. Толькі затым ідзе картаграфаванне, якое мусіць імкнуцца да ўліку ўсіх магчымых апублікаваных і архіўных звестак. Гэта своеасаблівы спосаб абагульнення, падвядзення вынікаў даследавання, што можа таксама суправаджацца выпрацоўкай тыпалогіі фальклорных з'яў.

На пярэдні план выходзіць парадкаванне тэрміналагічнага і метадалагічнага інструментарыю картаграфавання, абмалёўка сеткі. Адно з кардынальных пытанняў арэальных даследаванняў заключаецца ў выбары адзінак для картаграфавання. Лінгвістычны вопыт паказвае, што поспех пры картаграфаванні залежыць ад таго, як будзе апісаны і прэпарыраваны аб'ект даследавання, г. зн. якія структурныя прыкметы будуць пакладзены ў аснову арэальнага вывучэння.

Пры распрацоўцы рэестру адзінак рознай прыроды: светапогляднай, сюжэтна-тэматычнай, вобразнай, паэтычна-стылёвай і г. д. вынікае, што аб'ектамі картаграфавання могуць быць асобныя рытуалы, іх разнавіднасці, часавая прымеркаванасць рытуалаў, матэрыяльныя прадметы ў складзе абраднасці, абрадавая тэрміналогія і абрадавыя тэксты: песні, прыгаворы, формулы. Карта можа дэманстраваць распаўсюджанасць сюжэта, версіі сюжэта, кампазіцыі, формы зачына тыпу вакатыва і г. д. Відавочна, зоны распаўсюджанасці таго ці

іншага звычаю не заўсёды будуць цэльныя і ўнутры кожнай часам вылучаюцца асобныя лакальныя традыцыі. Важна прасачыць асаблівасці функцыянавання абраднасці ці пэўнага сюжэту ў цэнтры і на перыферыі зоны і вызначыць, маем мы вібрацыю (присутнасць дыскрэтная) ці мутацыю (змена прыроды) абраду і тэксту ў маргінальнай паласе.

Такім чынам, БЭЛА мае на мэце далёка не толькі ілюстрацыйныя задачы, змяшчэнне асобных карт, гэта атлас – серыя супастаўляльных картаў, якія ахопліваюць тую ці іншую сферу даследаванняў у цэлым. Картаграфаванне фальклорна-этналінгвістычнага факту разумеецца як метад даследавання, што вылучаецца эўрыстычнымі вартасцямі. Гэты метад дазволіць выявіць факты і суадносіны, якія знаходзіліся па-за ўвагаю, бо не былі візуалізаваныя. Мэтаю картаграфавання ёсць не толькі выяўленне ці ўдакладненне арэалаў асобных элементаў ці комплексаў традыцыйнай культуры па магчымасці ў іх гістарычнай дынаміцы, колькі іх наступнае вытлумачэнне праз прызму этнічнай гісторыі дадзенага рэгіёну. Менавіта таму картаграфаванне становіцца дзейсным інструментам гістарычнага вывучэння этнасу, яго культуры і мовы.

Літаратура

Антропов 1998 – Антропов, Н. П. Белорусские этнолингвистические этюды: 1. колода/колодка // Слово и культура: Памяти Никиты Ильича Толстого. – Т. II. – М.: Индрик, 1998. С. 21–33.

Антропов 2004 (1) – Антропов, Н. П. Белорусские этнолингвистические этюды: 2. вызывание дождя (акциональный код) // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого. – М.: Индрик, 2004. С. 190–216.

Антропов 2004 (2) – Антропов, Н. П. Суицидальное поле в этнолингвистическом пространстве традиционных метеорологических представлений белорусов // Кодови словенских култура: Смрт. Бр. 9. – Београд, 2004. – С. 189–207.

Богатырев 1958 – Богатырев, П. Г., Евгеньева, А. П. Вопрос № 34. Каковы особенности поэтического языка и изобразительных средств славянской народной поэзии в ее различных жанрах (общеславянские и национальные черты)? // Сборник ответов на вопросы по литературоведению. – М.: Наука, 1958.

Гринблат 1968 – Гринблат, М. Я. Белорусы. – Минск: Наука и техника, 1968.

Дианова 2011 – Дианова, Т. Б. Сверхтекстовые единства в составе необрядовой лирики: методы изучения в свете задач ареальных исследований // Фольклорно-этнографический атлас восточных славян: методы и результаты ареальных исследований. – СПб.: Санкт-Петербургская государственная консерватория, 2011.

Ісачанкава 2001 – І сачанкава, М. А. Абрадавая лексіка беларускай Масленіцы // Жывое наша слова: дыялекталагічны зборнік (да 90-годдзя чл.-кар. НАН Беларусі Ю. Ф. Мацкевіч). – Мінск: Беларус. навука, 2001. – С. 40–63.

Клімчук 2003 – Клімчук, Ф. Д. Заходнепалескія русалкі // Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі: матэрыялы Першай міжнар. навук. канферэнцыі. – Мінск, 2003. – С. 217–225.

Леванцэвіч 2001 – Леванцэвіч, Л. В. Атлас гаворак Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобласці. Лексіка. – Брэст, 2001. – Карты 76–90.

Міцкевіч 1966 – Міцкевіч, А. М. Сямейная абраднасць беларускага народа. – Мінск: Навука і тэхніка, 1966.

Никольский 1956 – Никольский, Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. – Минск: Наука и техника, 1956. – С. 143–257.

Рабинович 1974 – Рабинович, И. Г. К методике этнографического картографирования // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. – Л.: Наука, 1974.

Сівіцкі 2001 – Сівіцкі У. М. Русальныя абрады і песні // Каляндарна-абрадавая паэзія. – Мінск: Беларус. навука, 2001. – С. 333–380.

Соколова 1979 – Соколова, В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. – М.: Наука, 1979.

Толстая 1995 – Толстая, С. М. Географическое пространство культуры // Живая старина, 1995. № 4. – С. 2–6.

Толстой 1995 –Толстой, Н. И. О возможности картографирования фольклора // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской этнолингвистике и фольклору. – М.: Индрик, 1995.

Толстые 1983 – Толстые, Н. И. и С. М. О задачах этнолингвистического изучения Полесья // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. – М.: Индрик, 1983.

Чарнякевіч 2006 – Чарнякевіч, І. С. Гісторыка-этнаграфічнае раянаванне вясельнай абраднасці Беларускага Палесся: аўтарэф. дыс. … канд. філал. навук. – Мінск, 2006.

Чистов 1974 – Чистов, К. В. Проблемы картографирования обрядови обрядового фольклора. Свадебный обряд // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. – Л.: Наука, 1974. – С. 72–73.

Шарая 2001 – Шарая, В. М. Абрад Куст: функцыянальная прырода, трансфармацыя. Мастацкі свет песень // Каляндарна-абрадавая паэзія. – Мінск: Беларус. навука, 2001.

Atlas – Atlas jezyka i kultury ludowej Wielkopolski, podred. Z. SobierajskiegoiJ. – Burszty, t. 1–10. – Wrocław, 1979–2001.

Barabas 1963 – Barabas, J. Kartografiai modezer a neprajzban. – Budapest, 1963.

Etnografický – Etnografický atlas Slovenska. Mapové znázornenie vývinu vybraných javov ľudovej kultúry. – Bratislava, 1990.

Moszyński – Moszyński, K. Atlas kultury ludowej w Polsce. – Kraków. – Z. 1. – 1934. – Z. 2. – 1935. –Z. 3 – 1936.

Паступіў у рэдакцыю 22.01.2013; antropov50@gmail.com; tania_volodina@tut.by

З КАЛЕКЦЫІ ФАЛЬКЛОРНЫХ ЗАПІСАЎ

ЮЛІЯ АТРОШЧАНКА

З ПАЛЯВЫХ ЗАПІСАЎ М. АНЦУКЕВІЧА

Гісторыя збірання фальклору на беларускіх землях налічвае каля трох стагоддзяў, пачынаючы з адзінкавых запісаў, зробленых хутчэй з цікаўнаўсці, і дасягнуўшы ўзроўню комплексных даследаванняў, якія маюць на мэце ўсебаковае і глыбокае вывучэнне фальклорных традыцый.

Значнае месца ў беларускай фалькларыстыцы займаюць працы, прысвечаныя народнай творчасці Палесся: фальклорна-этнаграфічная праца П. Шпілеўскага «Падарожжа па Палессі і Беларускім краі» (1853), М. Доўнар-Запольскага «Беларускае Палессе: зборнік этнаграфічных матэрыялаў» (1895), праца А. Сержпутоўскага «Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў» (1911) і інш. Шмат твораў, запісаных ад беларусаў-палешукоў, увайшлі ў зборнікі серыі «Беларуская народная творчасць» (БНТ), падрыхтаваныя ў Інстытуце мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору АН БССР. На працягу 2001–2002 гг. выйшлі два тамы трохтомнага выдання «Песенны фальклор Палесся» У. Раговіча – «Песні святочнага календара» і «Вяселле».

Многія запісы да сённяшняга дня знаходзяцца ў архівах і застаюцца не апублікаванымі. Так, у Калекцыі фальклорных запісаў аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі зберагаецца рукапісны зборнік матэрыялаў, сабраных яшчэ ў 1926 годзе падчас фальклорнай экспедыцыі ў Лунінецкі, Пінскі, Столінскі і Мазырскі паветы (сучасныя раёны Брэсцкай і Гомельскай абласцей). Запісы зроблены вядомым беларускім філолагам Мікалаем Пятровічам Анцукевічам, які на той час працаваў у Лунінецкім рускім рэальным вучылішчы. Навуковец нарадзіўся ў Ельску ў 1882 годзе, вучыўся ў Нежынскім гісторыка-філалагічным інстытуце князя Безбародкі, таксама выкладаў гісторыю ў гімназіі горада Стаўбцы, займаў пасаду дырэктара Віленскай беларускай гімназіі. Працаваў над кандыдацкім сачыненнем «Гісторыя Турава-Пінскага княства», атрымаў ступень кандыдата гістарычных навук. У 1926 г. пераклаў на сучасную рускую мову «Слова пра паход Ігара», у адрэдагаваным выглядзе гэты пераклад быў выдадзены ў 1938 г. у Вільні. З 1945 да 1950 гг. Мікалай Пятровіч з’яўляўся старшым выкладчыкам кафедры рускай мовы Віленскага ўніверсітэта. Памёр у 1971 г. у Вільні.

У сямейным архіве зберагаюцца неапублікаваныя ўнікальныя працы даследчыка: пераклад на рускую мову «Адысеі» Гамера і падрыхтаваны стара-

жытнагрэчаска-рускі слоўнік да твора, падручнік лацінскай мовы для 3 класаў рускіх гімназій, рукапіс падручніка па педагогіцы на беларускай мове для настаўнікаў семінарыі, дапаможнік па сінтаксісе рускай мовы для літоўскіх школ. Матэрыялы фальклорнай экспедыцыі па Палессі Мікалая Пятровіча Анцукевіча ў архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнагарафіі і фальклору імя Кандрата Крапівы перадаў яго сын Алег Мікалаевіч з мэтай далейшага вывучэння навуковай спадчыны беларускага філолага.

Запісы налічваюць каля 230 фальклорных адзінак розных жанраў. Аднак творы амаль не маюць пашпартызацыі. Час запісу вядомы дакладна – студзень 1926 г., можна нават прасачыць маршрут фальклорнай экспедыцыі: 8 студзеня збіральнік наведваў вёску Дубой Столінскага павета, 11 студзеня – мястэчка Кажан-Гарадок Лунінецкага павета, а 12 студзеня быў ужо ў вёсцы Сінкевічы і ў самім Лунінцы. Так, навуковец наведаў наступныя населеныя пункты:

– Столінскі павет: вёскі Плотніца, Осава Палатніца, Дубой, Беражное, Дубой Зарычны;

– Лунінецкі павет: вёскі Дзятлавічы, Сінкевічы, Парахонск, Легава, Бродзень, мястэчка Кажан-Гарадок, горад Лунінец;

– Пінскі павет: вёскі Брадніца, Дабраслаўка;

– Мазырскі павет: горад Мазыр.

Месца запісу твораў пазначаецца не заўсёды (дакладна вызначаны 102 адзінкі) і бессістэмна: зверху або пад тэкстам, часам як прыпіска – збоку, на палях старонкі. Інфарманты ўказваюцца толькі да твораў, запісаных у Столінскім павеце: Кебец Марыя (вучаніца 4 класа), В. Піманава (вучаніца 7 класа), Еўда Маліёвая. Акрамя прозвішча і імя, пазначаецца не ўзрост выканаўцы, а вучнем якога класа ён з’яўляецца. Магчыма, цікаўнасць для збіральніка прадстаўлялі самі тэксты, а не носьбіты, або Мікалай Пятровіч апытваў у асноўным школьнікаў. Усё гэта сведчыць аб нераспрацаванасці на той час нормаў апісання фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў.

Адсутнасць тэхнічных сродкаў для збору інфармацыі абумоўлівае наяўнасць нечытабельных месцаў: калі збіральнік запісваў са слоў інфарманта, то імкнуўся хутчэй зафіксаваць пачутае, што паўплывала на разборлівасць почырку. Таму некаторыя словы, выразы, назвы населеных пунктаў і нават сказы немагчыма расшыфраваць.

Мікалай Пятровіч спрабаваў найбольш дакладна перадаць мову Палесся. Так, у рукапісе захоўваюцца дыялектная лексіка (*імэла* – смутак, *пэгрэп* – склеп) і словы, якія ілюструюць асаблівасці вымаўлення: дыфтонгі (*Буог*, *вічуор*, *двуор*, *зоусім*), оканне (*городочок*, *молодая*), асіміляцыя па мяккасці гукаў (*зьвязаці*, *сьвітыць*), цвёрдае вымаўленне мяккіх (*мылэнькый*, *вэдэрэчко*), памякчэнне зацвярдзелых гукаў (*трі*, *лэжіть*, *дэвчіно*), прыстаўныя гукі (*гулыцою*, *вон* (*ён*) і інш. Непаслядоўна перадаецца дзеканне і цеканне – сустракаюцца варыянты «дзі»/«ді» і «ці»/«ті» (*выходзіць*, *протів*, *не жде*, *гостей*), не заўсёды пазначаецца «ў» (*калынуў*, *прышоу*). Пры графічным афармленні тэкстаў збіральнік выкарыстоўваў літару «щ» для абазначэння спалучэння гукаў «шч», а таксама замест беларускай літары «і» рускі адпаведнік «и».

З рукапісу відаць, што навуковец намагаўся занатаваць мелодыку палескіх народных песень. Так, адзін з твораў графічна падзелены на склады і стопы, каб перадаць інтанацыйна-рытмічны малюнак напеву:

Нӗ вэ̆ли́/кй дўбни́к/ нӑ го̆рэ́/,
Нӗ вэ̆ли́/кй прыя̆́/цӗль й ба́/цько̆вэ̆ мне́/.
Що̆ про̆ци́ў/ но̆чэ̆ньки́/ дӑвӑў ме́/нӗ тӗбе’,
Нйӑко́/го̆ про̆во́/днйкӑ мне́ /нӗ дӑӗ/.
Нӑ що̆ ж то́/бӗ, дзӗця́/тко̆, про̆во́/днйк,
Ӗсць ў тэ́/бӗ хло̆пчы́к/-чо̆ло̆ве́к,
Бўдзӗ с тэ́/бӗ, дзй/тя̆, нӑ вэ́сь/ вӗк.

Гэта звязана з працай Мікалая Пятровіча над «Словам пра паход Ігаравы», дзе ён таксама імкнуўся зберагчы рытміку мовы пры перакладзе твора.

Трэба адзначыць, што тэксты ў зборніку не маюць выразнай класіфікацыі. Сам збіральнік вылучае некалькі жанраў, відавочна, са слоў выканаўцы: каляда, жніво, паданне, казка, замова, вяселле, хрэсьбіны, загадка, прыказка. Большасць твораў пададзены без жанравага вызначэння.

Пасля расшыфроўкі і аналізу запісаў, класіфікацыі твораў можна вылучыць наступныя жанравыя адзінкі:

– паэзія каляндарна-абрадавага комплексу (піліпаўскія, калядныя, шчадроўскія, велікодныя, кустовыя, жніўныя, восеньскія песні);
– сямейна-абрадавая паэзія (вясельныя, хрэсьбінныя песні);
– пазаабрадавая лірыка (любоўныя, сямейныя, сіроцкія, жартоўныя, чумацкія, рэкруцкія і салдацкія песні, прыпеўкі);
– фальклор рытуальна-магічнай сферы (замовы);
– дзіцячы фальклор (забаўлянка, песня-заклічка);
– фальклорная проза (казкі, паданні);
– малыя жанры фальклору (загадкі, прыказкі, выслоўі).

Паколькі экспедыцыя была здзейснена на пачатку студзеня, навуковец зафіксаваў вялікую колькасць калядных песень (8 ф. адз.), псальмаў (4 ф. адз.) і шчадровак (7 ф. адз.). Цікава, што шчадроўскія песні ў асноўным былі запісаны на Століншчыне. Таксама калядныя песні-псальмы пераважна былі выкананы тут, у той час як проста калядныя песні зафіксаваны амаль аднолькава паўсюль, акрамя Мазырскага павета. Наогул, калі згрупаваць матэрыялы паводле месца запісу, то відаць, што кожны рэгіён адметны сваімі творамі. Так, на Мазыршчыне запісаны паданні, у Пінскім павеце – прыказкі і загадкі (13 ф. адз.). Лунінец і яго ваколіца багаты на вясельныя песні (15 ф. адз.) і казкі, а Століншчына – разнастайнымі жанрамі: велікодныя, жніўныя, рэкруцкія песні, кустовыя песні-танкі, выслоўі, карагоды і інш.

Супастаўленне названых матэрыялаў з выданнямі беларускай народнай творчасці (серыя БНТ і зборнікі У. Раговіча) дае падставы сцвярджаць, што дадзеныя тэксты маюць выключную навуковую вартасць. Шэраг песенных сюжэтаў не прадстаўлены ў публікацыях: «Раз пошов я до Кіёва» (жартоўная песня),

«Да добры вэчор, стара маты!» (жніўная песня), «За сеночкамі, за двэрочкамі» (вясельная песня) і інш. Ёсць тэксты, падобныя па сваёй тэматыцы да апублікаваных твораў беларускага фальклору, аднак змястоўна адрозніваюцца. Так, вясельная песня «Выйдзі, матэнько, свечамы» вядома ў літаратуры як «Выйды, батэнько, з свечамі» [Раговіч, т. 2, 305, 435]; матыў любоўнай песні «Ой ты дубэ кучэравы» аналагічны матыву твора № 295 з выдання «Песні пра каханне» [серыя БНТ, 280], але больш па-мастацку раскрывае перажыванні гераіні. Таксама шмат запісаў, дзе толькі частка тэксту супадае з ужо вядомымі творамі. Напрыклад, жніўная песня «За горою, за крутою» пачынаецца як і аднайменная песня са зборніка «Палескія песні» [Раговіч, т. 1, 342, № 163], аповедам пра дзяўчыну, якая ў полі жыта жала і на біты шлях паглядала, аднак замест традыцыйнага матыву пра самотную жняю, якая калыша дзіця ў калысцы, сюжэт працягваецца заляцаннямі казака да дзяўчат. Трэба адзначыць, што нават тэксты з аналагічнымі сюжэтамі не маюць абсалютных адпаведнікаў (акрамя прыказак і загадак) сярод апублікаваных твораў народнай спадчыны беларусаў кожны твор мае асабістыя, адметныя рысы.

Такім чынам, прадстаўленыя запісы – каштоўны матэрыял для далейшага даследавання. Запісаныя творы папаўняюць фальклорную скарбніцу беларускага Палесся.

Каляндарна-абрадавая паэзія

Піліпаўскія песні

1. «Ой, ты дзяучына… »
Ой, ты дзяучына,
Чырвона, як вішня,
Чом учора з вячора
Да мяне ня вышла.
– Ой, як жа ж мне
Да це выходзіць,
Мае белы ножкі
З табой марозіць.
– Ой, ты дзяўчына,
Ня бойся марозу.
Я шапаньку скіну,
Твае ножаньку ўлажу адзену.
Мая шапка ды ня дарагая –
За чатыры волы,
Дзеўка маладая.
Вывяў чтэры волы
За крутая горы,
А пяту карову
Ды за сіне мора.
За тым сінім морам
Трох казакоў стаіць,
Трох казакаў стаіць,
Ды сьціха гаворыць:
Адзін кажа – мора гуляе,
Другі кажа – дзеўка патанае,
А трэйці кажа – дайце мне тычыну,
Буду ратаваці маладу дзяўчыну.
Ой, ратуй, ратуй
Мяне маладую,
Та будзеш меці
Ад маткі другую.
Ой, я ня хочу
Ды другой браці,
А буду з табою
На шлюбе стаяці.
У моры патануўшы
Та на верх выплыну,
З табою, дурню,
На векі загіну.

Блізкі варыянт гл. [Зімовыя песні, № 37, с. 74–75].

2. «Пили, пили тры молойчики… »

Пили, пили тры молойчики: ў мэду
Одзин пропив коника вороного,
Други пропив жупана зеленого,
Треци пропив свою жону молодую.
Що пропив коня, той ў дудочку грае,
Що пропив жупан, той посвиствае,
Що пропив жону, белы руки ломиць
Да й до рабое зовзули говорыць:
– Ой, зовзуля рабая, белокрыла,
Скажи правду, гдзе живэ моя мила?
– Ой, твоя мила – ў лузи над водою,
Умываеца з свежой лебедою,
Уцираеца шолковою хустиною,
А уцешаеца малою дзециною.

Матыў прайгравання каня, жонкі сустракаецца ў песні «Гуляў, гуляў казачэнька» гл. [Зімовыя песні, № 40, с.76]

3. «Ой у поли озэрэчко… »

Ой у поли озэрэчко,
Там плавало вэдэрэчко,
Соснова клэпка, дубовэе дэнце...
Нэ цурайса мэнэ мое сэрцэ.
Воно плавало, рыдало
Три дни за водою.
Выйды, дэвчыно,
Выйды, чэрнява,
Поговорымо зо мною.
Як жэ мни выходыты
И з тобою, сэрцэ, говорыты:
На правой руцци
Лэжить нэлюбый,
Дай боюса розбудыты.
Ой дэвчино, моя люба,
Одвэрныса од нэлюба…
Буду стрэляты
З-пуд зэлёного дуба.
Козак коня седлае
И до коня розмовляе:
Рысю, муй коню,
Рысю, воронэнькый,
Аж до тыхого Дунаю.
Як прыйду до Дунаю,
Стану я дай подумаю:
Чы мни втопыцца,
Чы з коня вбыцца,
Чы назад нэ вэрнуцца.
Ой хотив бы я вбыцца,
Мэнэ сэрце нэ пускае,
Ой хотив бы утопыцца,
Сыни Дунай вэльмо грае,
Ой хотив бы нэ вэрнуцца,
Душа-люба нэ прымае.

Блізкі варыянт гл. [Зімовыя песні, № 738, с. 504]

4. «Сюды – гора й туды гора… »

Сюды – гора й туды гора,
Промэж тымы горамы крутымы
Зайшла зора…
Да той нэ зора, то нэ ясная,
То дэвчина сама чорнобровая
По вадыцу йшла,
Вэдэрцэ нэсла,
А за ёю козак молодэнькый
Вэдэ коня: – Да дэвчино моя,
Папуй мни коня,
З вьннай крыночки,
З повного вэдра.
Як буду твоя – попою два
З выннойи да накрыночки,
З повного вэдра…
Дай ты козачэ нэвэлыкый пан,
Возьмы в ручки вэдэрэчко,
Попуй коня сам.
Да дэвчино моя, садыс на коня,
Дай пойидэм крутымы горами

До мого двора…
Да у тэбэ ны кола,
У тэбэ нэ двора,
Оно куст калыны
Дай той нэ цвытэ.
Да дэвчино моя,
Чый ты там була,
Що ты ля мэнэ
Загану дала.
Да хоч я нэ була,
То сэстра моя:
Вона тоби малодому
Козаку гану дала.

Калядныя песні

5. «Ой, на Рожэство, дый на пэрвый дэнь… »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Ой, на Рожэство, дай на пэрвый дэнь,
Святый вэчор, дай на пэрвый дэнь.
Ой, прышли святы дай колядничкі,
Святый вэчор, дай колядничкі,
Колядовати, пана пытати:
Ой чы вдома пан, сам же й господар,
Святый вэчор, сам же й господар.
Надивай шубку, выйди на улку,
Святый вэчор, выйди на улку,
Дай послушай жэ
Що в нэби гудэ,
Святый вэчор, що в нэби гудэ.
Укритись в радно, щоб було чутно,
Святый вэчор, щоб було чутно.
Прычыстя идэ дай пчолки вэдэ.
Святый вэчор, дай пчолки вэдэ.
Лецитэ пчолке в новые улье,
Святый вэчор, в новые улье,
Радзитэ мэды да й солодкие,
Святый вэчор, дый солодкие.

Блізкія варыянты гл. [Зімовыя песні, № 244–251, с. 191–192]

6. «Ой на пэршый дэнь… »
(в. Дзятлавічы Лунінецкі павет)

Ой на пэршый дэнь, да на Рожэство
Святый Божэ дай на Рожэство[1],
Надиуса и наш пан, дай гостей много,
Святый Боже, дай гостей много,
Дай гостей много, дай колядничкоў,
Дай колядничкоў, дай челядничкоў,
Ой выйди, выйди сам пан госпадар,
Ой да послухай, що ў нэби гудэ,
Що ў нэби гудэ, Прэчыста идэ.
Пречыста идэ дай пчолки вэдэ,
Ой летуть пчолки ў тэмны лэски,

[1] Прыпеў «Святый Боже» паўтараецца з другой часткай кожнага радка.

У тэмны лэски, на жоўты цвэтки,
Збирати пчолки солодки мэдки,
Солодки мэдки жовтые воски,
Солодки мэдки сыту сытити,
Жовтые воски свэчы сукати.

Блізкія варыянты гл. [Зімовыя песні, № 244–251, с. 191–192]

7. «У пэрэвоза стоить бэроза… »
(в. Дзятлавічы, Лунінецкі павет)

У пэрэвоза стоить бэроза,
Радуй радовалыся уси сватые Рожэство[1].
На той бэрози золота кора,
Золота кора шовковы ватки,
Ой палятилы райские пташки
Полэтэли пташки тую кору побивалы.

Блізкія варыянты гл. [Зімовыя песні, № 364–365, с. 269], таксама гл. [Раговіч 1, № 217, с. 418]

8. «Добры вэчор тоби… »
(в. Брадніца, Пінскі павет)

Добры вэчор тоби, панэ господару!
Радуйся, ой радуйся! зе мнэ сын,
Божы нарадыуся[2].
Да застылай столы, пане госпадару.
Да клады калачи з яровый пшэныци,
Да прышло до тэбе тры праздникы у гости,
Да бувай здаровы, пане госпадару.

9. «А в попа, в попа крывая вэрба… »
(г. Лунінец)

А в попа, в попа крывая вэрба,
Коледа[3],
А на той вэрбе дикая коза,
Прышов до ее сивый вовчище,
В ёго хвосьтище як помэлище,
Да, ох излесь, коза, потанцуемо,
Потанцуемо, пожартуемо,
Ох я зупками дров нарубаю,
Ох я хвосьтищем печку вымэту,
А я лапками хлебэц замэшу,
А я лапками в печку засажу,

10. «Ай на Рожество дай на пэрвый дэнь… »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Ой на Рожество дай на пэрвый дэнь,
Святый вэчор, дай на пэрвый дэнь[4],

[1] Прыпеў «Разум радовалыся усе сватые Рожэство» паўтараецца пасля кожнага радка.
[2] Прыпеў «Радуйся, сын Божы земны нарадыуся» паўтараецца пасля кожнага радка.
[3] Прыпеў «Коледа» паўтараецца пасля кожнага радка.
[4] Прыпеў «Святый вэчор» паўтараецца з другой часткай кожнага радка.

Ой прышли сваты дай коляднички,
Колядовати, пана пытати.
Ой, чы вдома пан сам, же й господар,
Надивай шубку, выйди на улку,
Дай послушай же, що в нэби гудэ,
Укрутись в радно, щоб було чутно,
Прычыстя идэ дай пчолки вэдэ.
Лецитэ, пчолки, в новые улье,
Радзитэ мэды дай солодкие.

Блізкія варыянты гл. [Зімовыя песні, № 244–251, с. 191–195], таксама гл. [Раговіч 1, № 227, с. 436]

11. «Ой ходылы ж мы… »
(в. Дабраслаўка, Пінскі павет)

Ой ходылы ж мы,
Ой ходылы ж мы,
Святый вичуор свять,
Прыходылы ж мы
К славному пану,
Святый вичуор свять[1],
К пану господару,
А ж но вуон сэдыть у кониц стола,
Вуон и сэдыць пыше, читае,
Свои служечкы да и розсылае:
– Мои служечки, да вирнэньки,
Осидлайтэ мни сывца-воронца,
Да и проихаты, полэ змираты.
Як зьихав вуон на калынуў муост,
А калынуў муост да и зломывса,
Сывый куонь да и спотыкнувса.
Да нэ жаль же мни сивца-воронца,
Да и жаль же мни сребра копытца.
Вуон копытцамы часы выбываў,
Вуон ушицамы далёко слышаў,
Вуон глазыцамы быстро промэчаў,
Вуон хвостыком шагы заметаў.

Блізкія варыянты гл. [Зімовыя песні, № 200–221, с. 154–178], таксама гл. [Раговіч 1, № 231, с. 441]

12. «Святый вэчуор свять… »
(в. Дабраслаўка, Пінскі павет)

Святый вэчуор свять[2].
Ой пид лисом, пид высоким,
Ой там ходыть конэй стая.
Ой там ходыть куонь вороный,

[1] Прыпеў «Святый вичуор свять» паўтараецца далей пасля кожнага радка.
[2] Прыпеў «Святый вэчуор свять» паўтараецца пасля кожнага радка.

Куонь вороный сам говорыць да нэ вымовляе:
– Да хто ж мэнэ осэдлае,
Да осэдлае, да узымае.
Одозвавса славный панычик,
Да я ж тэбэ да осэдлаю,
Да осэдлаю да узымаю,
Да и поидэмо в чистэе полэ,
У чистэе полэ полюваты,
У поли полюваты, лысу стриляты.
Да уполювалы дэвять лысыц, дэсяту куньку,
Матцы на шубоньку, батцы на шепку.
Нагнивалаca моя мылая.
Нэ гнивайса, моя мылая,
Да нэ ты ж мэнэ годовала.
Годовала мэнэ моя матонька,
Тэмны ночкы нэ досыпала,
Очипкы з нуожек нэ спускала,
Яснои свэчи нэ погасала.

Блізкія варыянты гл. [Зімовыя песні, № 200–221, с. 154–178]

13. «Ишлы госты колядные, роковые… »
(в. Дабраслаўка, Пінскі павет)

Ишлы госты колядные, роковые,
Прышлы воны к пану господару.
У того пана стоиць вэжа,
А ў туой вэжи сам Буог лэжить,
Сам Буог лэжить, уси святыи,
Одно нэма святого Юрья.
Святая Льля, сэдлай коня,
Шукай Юрья.
Ажно Юрий да и сам идэ.
Святый Юрей, дэ ты буваў?
Ой, я буваў у чистому поли,
Жито родыў тростыстэе, колосыстэе,
Що колосочек, то жминечка,
Що жминечка, то кучечка,
Що кучечка, то снопочок,
Що снопочок, то куопонька,
Що куопочка, то стырточка,
Що горамы становыў копамы,
Що долынамы становыў стыртамы.

14. «Ой у лыску, ў лыску да на жыўтым пэску»
(в. Брадніца Пінскі павет)

Ой у лыску, ў лыску да на жыўтым пэску,
Там пава ходе, пирьичко ронэ.
Святы вечир!
Зо ею ходэ млода дивчина,
Святы вечир!
Пирьичко збира, в рукавець кладэ.
Святы вечір!

Калядныя песні-псальмы

15. «Цемна ночка наступила …»

Цемна ночка наступила
В Вифлиеми ўсих збудзила.
Пошла слава к Назарету,
Пишла слава по ўсем свету.
Увесь свет усе ўвзвеселиўса,
Шчо Христос-бог нарадзиўса.
Ясна зора засияла,
Тры алтары показала;
А на тые тры алтары
Приносили Христу дары.
Хрыста матерь заплакала,
На коленечки упала,
Свого сына ўзгодовала,
А по сьмерци ў неби стала.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 1, № 305, с. 490]

16. «Вселенные Господевы… »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Рождество Твое, Христе Боже наш,
Возсия мирови свет разума,
<...>
Тебе кланятися солнцу правда,
И Тебе ведети с высоты востока,
Господи, слава Тебе.
Небо и земля, небо и земля
Ныне торжествуют.
Ангелы людем весело празднуют
Весело празднуют:
Христос родился,
Бог воплатился.
Ангелы спивают, цари витают,
Поклон отдают, пастыри грают.
Чудо, чудо поведают.
Во Вифлиеме веселая новина,
Веселая новина,
Чистая Дева породила Сына,
Породила Сына,
Христос родился.
Слава отче взял на Ся тело,
Взял на ся тело,
В темностях земных.
Ангелы служат рожденному
И во вертепе творят его волю.
Три цари от восток приходят,
Смирну и ливан и злато приносят,
И злато принося.
Царю и Богу тое даруют, тое даруют.
Пастыри людям дивну весть зказуют.

И мы рожденну поклон даймо,
Слава во вышних, Богу поклон даймо,
Богу поклон даймо,
Слава во вышних.
Ему заспеваймо, ему заспеваймо.
Вселенная веселися
Бог от Девы днест родился,
Во вертепе со егняты,
Которому ся кланяти
Цари приходят.
Ливан, смирну злато, дары
Где принесли трие цари
Вселенные Господевы,
Отдают умильно.
Пастыри прибегают,
И смиренный поклон дают,
Познавши Бога рожденна,
От Марии воплощена
Чистые девицы, Иосифе, не смутися,
Веселие днест родися,
Сей плод тебе будет в радость,
И веселие во сладость.
От ныне до века,
Пастырями уподобимся,
Рожденному поклонимся,
Щоб изволил мир нам дати,
Скорби в радости переменити,
Верующим в него.
Там ангелы принимают,
Слава во вышних глашают
Рожденному Отрочати
Поспешают ся кланяти
В яслях лежащу.

17. «Виде Бог, виде Творец… »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Виде Бог, виде Творец, що весь мир погибает,
Архангела Гавриила в Назарет посылает,
Возвестити тайну ему:
Бог приходит к Вифлиему.
О, красивый град Вифлиема,
Сей отверз наш Едэма.
Незаходимое солнце имело возсияти
От Девы, и тьму языков неверия разгнати.
Звезда тое возвестила,
Царям чужим путь явила,
От жраца трие цари
Идут ко Христу и дары
Ливан смирну, злата, дары ему неся,
И принеся во храмину, на колена падают.
Ирод вестима засмутиўся,
Що Христос цар народиўса.
Слуги свои посылает на смерть,

Его шукает. Четырнадесят тысяч детий малых забито,
Повел, даже своего не пощадити.
Немовлята зобиваюць, а сами себе посрамляюць.
А праведны як финики процветаюць на ветце.
Рахеле твоих чад избитых перестани плакати.
Ах як могу перестати я, печальная мати!
Ирод чада убивает, во мне сердце умовляет.
Средлюбовная из мати, як мне не рыдати?
Не плач, не плач о Рахиле, и не рыдай отныне,
Не разноси смутных гласов по глубокой пустыни.
Сыны твои з Христосом жиють,
Дщери сынов возъимеють.
Кто сие на Бога надеет,
Род его не оскудеет.
Ирод убо и люципер во аде венчует,
Трие цари, обретеши Христа с ним царствуют.
Немовлята убиены, венцем Слава украшены.
Мы все с того веселимся,
Христови поклонимся.

18. «И вэсь свет возвэселився… »
(в. Бродзень, Лунінецкі павет)

И вэсь свет возвэселився,
Що Христос Бог народывся. (2 р.)
Ярка зырка засыяла,
Три алтары паказала. (2 р.)
А за тые три алтары
Дай приносят Христу дары. (2 р.)
Его матка старэнькая
На коленюшки падала. (2 р.)
На коленюшки падала.
Сыльно жалосно плакала. (2 р.)
Що по смэрти в небе стало. (2 р.)
У два годы да в четыры,
Малых деток уменшили. (2 р.)
Стали их же уменшаты,
Христа битого шукаты. (2 р.)

Шчадроўскія песні

19. «Ой там в полю на рожэчку... »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Ой там в полю на рожэчку
Сэдыть Биг на кружэчку.
Божая маты йому йисты носыла
Бога просыла, щоб вин дав
Жита, пшэныцы, всякои пашныцы
Вашэций млынэц, а мни:
Пару яец, ковбасы копэц,
Ещэ й хлиба бохонэц.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 1, № 234, с. 444]

20. «Щодрый вэчор, добрый вэчор… »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Щодрый вэчор, добрый вэчор,
Святый Васыль по полю ходыть,
Жито родыць, жито, пшеныцу,
Всяку пашныцу,
Вашеций млынэц, а мни:
Пару яец, ковбасы копец.

Блізкі варыянт гл. [Зімовыя песні, № 537, с. 370]

21. «Вэньчую, вэньчую… »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Вэньчую, вэньчую,
На покутьи коробку пэрогив чую.

Блізкі варыянт гл. [Зімовыя песні, № 518, с. 363–364]

22. «Щодрэц (Накануне Нового года)»
(в. Дубой, Столінскі павет)

Пане, пане, выды на юлку,
Да й наложы шубку,
Да й послухай, що в хмары гудэ.
Прэчыста йидэ,
Пчулки вэдэ.
Ой вы, пчолэнята,
Ой вы молэнята,
Лэтитэ в гулэй
Мэды сытыты,
Сыны жэныты,
Свэчки сукаты,
Дочки ддаваты.
В тэбэ, пане, дядьку,
В клуни молутно,
В дижки зыхудно,
В пэчы, як рожа,
Господыня прыгожа

Блізкія варыянты гл. [Зімовыя песні, № 242–251, с. 190–195]

23. «Щодры вэчор… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Щодрэчныки:
Щодры вэчор,
Добры вэчор!
Дядьку, чы заспуваты щодрэца,
Чы так дастэ млынца
Й ковбасы конца?

Блізкія варыянты гл. [Зімовыя песні, № 517–522, с. 363–365]

24. «Ходить, походить месяц по небу… »
(в. Сінкевічы, Лунінецкі павет)

Ходить, походить месяц по небу,
Щодры вечор, сяты вечор[1],
Зове, позове зорки з собой
Ходемо, зорки, коледовати,
Коледовати, Бога шукати.
Дай знашли Бога у пана господара.
Сам пан господар за столом седить,
За столом седить, три кубки держить,
О одном кубку пляшка горилки,
В другом кубку вино-зэлено,
В третем кубку мэдок солодок,
Пляшка горилки то пану госпадару,
Вино зэлено то для его жонки,
Медок солодок для его диток.
Здоровы сяткуйте, дай нас почастуйте.
Здоровы гуляйте, нам коляды дайте.

Блізкія варыянты гл. [Зімовыя песні, № 273–276, с. 217–219]

25. «Волы рогаты… »
(в. Дубой Столінскі павет)

Волы рогаты
Пошлы гораты
На попарыну,
На довгу ныву.
Прэчыста маты
Обид носыла,
Бога просыла:
– Зароды, Божэ,
Жыто, пшэныцу,
Всяку пашныцу.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 1, № 234, с. 444]

Велікодныя песні

26. «Сам ходю, сам… »
(в. Дубой Зарычны, Столінскі павет)

(Поется на Пасху при хороводах)[2].
– Сам ходю, сам.
– А дитоньки дэ подэваў?
– Да на рычэньцы, да на быстрэнькуй
Дождж потопыв.
– Сам ты втопысса, а дитоньки
Да маленьки в танок пошлы.
У нэдиленьку рано, поранэньку

[1] Прыпеў «Щодры вечор, сяты вечор» паўтараецца пасля кожнага радка.
[2] Заўвага збіральніка.

Збэрымоса – ўси твойи дитоньки
Выволочмо.

[Почынають одна одну тягты до сэбэ за руки й цолуюцца. Гэту писню спувають, як оно збэруцца дэвки на мосту посэрэд сэла на Вэлыкдэнь рано, спувають папэруд гэту, а далэй другие]

27. «Чэрэз броды глыбокие… »[1]
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Чэрэз броды глыбокие, чароз мосты высокие ишла туды Божа мати, Исуса Христа шукаючи, пуд окенко щодруючи. Зустрачае тры анила. «Вы анилы, вы Божие! Чы не бачыли сына мого». Одын кажэ: «Я нэ бачыў», други кажэ: «Я и чуць не чуў», третий каже: «Я и сам там буў». В чыстом поли пуд елою, пуд белою барозаю. Там жидова ночивала, Исуса Христа мучивала, Исуса Христа мучевала, на кресту ручки распынала, Гвоздыками прыбивала, в пальцы шпицы загоняла.

28. «Черэз броды глыбокие… »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Черэз броды глыбокие, челоз мосты высокие
Ишла туды Божа маты, Исуса Хрыста шукаючи,
Пуд окенко щодруючи.
Зустричае три анила.
Вы, анилы, вы божие! Чы нэ бачылы сына мого?
Одын каже: – Я нэ бачыў. Други каже: – Я и чуць нэ чуў.
Третий каже: – Я и сам тым буў.
В чыстом поли пуд елою, пуд белою бэрозою,
Там жидова ночовала, Исуса Хрыста мучовала,
Исуса Хрыста мучевала, нахрэст ручки распынала,
Гвозонками прыбивала, в пальцы шпицы загонула.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 1, № 17, с. 43]

29. «Да ишоў козак дорогаю… »
(в. Дабраслаўка, Пінскі павет)

Да ишоў козак дорогаю,
Зустриў дивку сэмлитушку,
Да и загануў сэм загадок.
Як отганэшь – моя будэшь,
Нэ отганэшь – дурна будэшь.
Що то вьетца круг дэрэвца?
Що то ростэ бэз корэнца?
Що то бэжиць бэз прогонца?
Що то сьвитыць бэз зорыны?
Що то грыець бэз жарыны?
Що то плаче, слюз нэ мае?
Хмэлёк вьетца круг дэрэвца,
Камэнь ростэ бэз кореньца,
Вода бэжыць бэз проганьца,
Мисяц свитыць бэз зорыны,
Слоньцэ грые бэз жарыны,

[1] У рукапісе пададзены менавіта такі варыянт, без падзелу на строфы. – *Заўвага рэд.*

Скрыпка плаче, слюз нэ мае,
Дурный казак що гадае.

Блізкі варыянт песні-танок гл. [Раговіч 1, № 50, с. 104]

Куставыя песні

30. «Шырока нива й та нэ вродыла… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Шырока нива й та нэ вродыла.
Молода дэвчына по садочку ходыла:
Ой чого ж дэвчыно, ты гэттэ походыла,
Мабты мого сына полюбыла?
Колыб нэ любыла, тоб и гэттэ нэ ходыла,
По твуйму садочку слэдкув нэ робыла.
На тоби, дэвчыно, коня вороного,
Да покынь любыты сына молодого.
Нащо мни твуй кунь воронэнькый,
Колы полюбывса твуй сын молодэнькый.
На тоби, дэвчыно, корову з тэлятком,
Нэ кажы людям, що я його батько.
Нащо мни корова з тэлятком,
Буду говорыты, що ты його батько.
Зэлёно дуброва, а Васыль сино косыть,
Молода дэвчына дэтыну прыносыть.
Васылю, Васылю, на ж малу дэтыну,
Як нэ хочэш браты – на покосы покыну.
Ты, дэвчыно, да дурны розум маеш,
Що й малу дэтыну на покосы кидаеш.
Бэры, дэвчыно, дэтыну з собою –
Прыдэ нэдиленька, пуйдем на шлюб з тобою.
Прышла нэдиленька, да й нэма попа в дома,
Пошлыб до чужого – чужы нэ звэнчае.
Скарай таго, Боже, що нас розлучае,
Да й по його товару,
Хто розлучае молоду пару,
Да й по його худобы,
Хто розлучае у вэлыкуй любовы,
Да й по його дитях,
Хто нас розлучае в молодых литях.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 1, № 100, с. 211]

31. «Да як я здумаю, дэж булы вэчорныцы… »
(в. Дубой Столінскі павет)

Да як я здумаю, дэж булы вэчорныцы,
Той нэ пэрэйду синочок до своейи свэтлыцы,
Да як я здумаю, дэж була розмувонька,
Тож заболыть сэрдэйко й голувонька.
Да батько сварыцца, а маты щэ гуршэ:
Да нэ ходы, сыну, по вэчорныцах бульшэ.

Ох, як жэ мни й нэ ходыты –
Да й нэ пошов вэчор, то нэ мусю прожыты.
Да запрагай волы, йидь у полэ гораты:
Чы нэ забудэш про дэвчыну думаты.
Да взяла ж мэнэ за сэрдэйко туга,
Що мусыв кыдаты посэрэдь поля плуга. (2 р.)
Да пошов двидаты свого вирного друга.
Ой що ж тоби, сынок, дивчына учыныла,
Що ля тэбэ ейи розмувонька мыла?
Да нычого, мамонько, дивчына нэ чыныла,
Оно зварыла рыбоньку з очыма –
Я рыбоньку здиў йи воды напывся,
Да на тую дивку як день йи нуч дывывся.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 1, № 111, с. 227]

Жніўныя песні

32. «Ой нэ лэжы, витру, в мэжы… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Ой нэ лэжы, витру, в мэжы: (2 р.)
Да й уставай помаленьку, (3 р.)
Да й повэвай потыхэньку
И рознэсы мою тугу (2 р.)
По зэлёному лугу,
По билых бэрэзоньках, (2 р.)
Да й по мойих воружэньках.

Блізкія варыянты гл. [Жніўныя песні, № 33, с. 89], таксама [Раговіч 1, № 169–170, с. 350–353]

33. «Да як пойду я мымо луга… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Да як пойду я мымо луга, (2 р.)
Шукаючы свого друга.
Да нэмае в лузы ныкогэнько, (2 р.)
Оно одын соловэйко.
Да соловэйко на калыны, (2 р.)
А муй мылэньки на Вкрайины,
Соловэйко на дубочку – (2 р.)
Муй мылэнькый в городочку,
Соловэйко на бэрозы, (2 р.)
А муй мылэньки у дорозы.

Скарочаны варыянт, творы з падобным матывам гл. [Жніўныя песні, № 123, с. 238–240], таксама гл. [Песні пра каханне, № 53, с. 93; № 410, с. 379], [Раговіч 1, № 154, с. 305]

34. «Добрэ, пане, жыто жаты… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Добрэ, пане, жыто жаты – (2 р.)
Пусты, пане, погуляты.
Да й у нас панич молодэнькый, (2 р.)

А пуд йим коnык воронэнькый,
Да вун по полю поеждЖае (2 р.)
Йи робочых прыганяе:
– Да жнитэ, дэўки, жыто, жыто – (2 р.)
Заплатю вам за ўсе лито.

Блізкія варыянты гл. [Жніўныя песні, № 55, с. 131], таксама [Раговіч 1, № 158, с. 330; № 171, с. 358]

35. «Да нутэ нашэ нэбожата… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Да нутэ нашэ нэбожата, (2 р.)
Бо будэ ныва нэ дожата –
Нэ дожнымо – нэ пуйдэмо, (2 р.)
Ночоваты гэттэ будэмо.
Да як жэ мы будэм ночоваты? (2 р.)
А що мы будэм вэчэраты
Пуд билою бэрозою, (2 р.)
Над водыцою погожою?

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 1, № 157, с. 313]

36. «Да добры вэчор, стара маты… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Да добры вэчор, стара маты! (2 р.)
Да чы жыва, чы здарова, (3 р.)
Чы вэчэра нам готова?
Я ж жывая йи здорова, (2 р.)
А вэчэронька нэ готова:
Да сэм пэчэй дров спалыла, (2 р.)
А вэчэроньки нэ наварыла,
А восьмую допальваю, (2 р.)
Вэчэроньку доварвою.

37. «Як пойду я коло луга… »

Як пойду я коло луга,
Шукаючи собе друга…
Нема ў лузи никогэнько –
Только пэе соловэцко.
Ой ты добры соловэйко!
Ты не пей же так раненько,
Не будзи ты госця мого,
Брацейка мого родного:
Вон учора да й з вэчора
Познехэнько прыехав,
А цепэр вон од’еждЖае,
Мене млоду покидае
На чужой на сторононьцэ.
Бедна моя головонька:
У мене млодой чужий бацько,
Стрэне мене ў ворацэчках,

Возьмэ серпок з моих ручок,
Вэдзэречко – ў мое руки –
– Идзи, невехна, по водицу
И к Дунаю по крыницу.
– Ты, свёкрадко, чужий бацько,
Ци ты водицы бажаешь,
Ци ты мене избуваешь?
– Я водицы не бажаю,
А цебэ я избуваю.
На цебэ нема, невехна,
А ни лютого звера,
Ни лихого чоловека.
– А я звера не боюса,
Чоловеку поклонюса,
А я звера – колом, колом,
Чоловека – добрым словом.

Блізкія варыянты гл. [Жніўныя песні, № 85, с. 160–170], таксама гл. [Раговіч 1, с. 305; с. 317–318]

38. «Ой, мела матуля ды адного сына… »

Ой, мела матуля ды адного сына,
Яна маладога ды ажаніла.
Яна маладога ды ажаніла.
Маладой нявесткі ды незьлюбіла.
Выправіла сына у вельку дорогу,
Маладу нявестку у поле да лёну.
Не сполеш лёну, не ідзі дадому,
Стань у чыстым полі хоць быліною.
Ехаў сынок вуліцою краіною,
Угледзяў быліну ды за тры мілі.
Ад буйнага ветру нахілілася,
Ад яснаго сонца засмалілася.
Ой, прыехаў сынок ды з велькай дарогі,
Упаў матулі ў белы ногі.
Матулю моя, што за новіна –
У чыстым полі пад гарою (стаіць) быліна,
Ад буйнога ветру нахілілася,
Ад яснаго сонейка засмолілася.
Возьмі ты, сынку, востру сякерку
Ды пайдзі зрубай тую былінку.
Як рубнуў ён раз – нахілілася,
Як рубнуў другі – папрасілася.
Не рубай мяне, я міла твая,
Гэта нарабіла матуля твоя,
Што це маладога ды ажаніла,
А мяне маладой ды нязлюбіла.

Тэксты з падобным сюжэтам гл. [Раговіч 1, № 155, с. 308; № 157, с. 324–325; № 182, с. 369]

39. «На болоци косец косиць…»

На болоци косец косиць,
Вон, припавши, да й голосиць:
Да ци моя коса тупа?
Да ци моя жонка скупа?
Моя коса не тупая,
Моя жонка не скупая:
Наварыла борщу, борщу
И ўкинула кусок сала,
Щобы добрэ коса брала.

Блізкія варыянты гл. [Жартоўныя песні, № 175, с. 231], таксама гл. [Раговіч 1, № 179, с. 366; № 180, с. 367]

40. «Да на болоты косяр косыть…»
(в. Дубой, Столінскі павет)

Да на болоты косяр косыть, (2 р.)
Да вун прыпавшы голосыть:
Да чы то моя коса тупа, (2 р.)
Чы то моя жунка скупа?
Моя коса нэ тупая, (2 р.)
А моя жунка нэ скупая –
Моя коса як мич гостра, (2 р.)
А моя жунка, як пич тоўста.

Блізкія варыянты гл. [Жартоўныя песні, № 175, с. 231], таксама гл. [Раговіч 1, № 163, с. 343; № 167–170, с. 347–354]

41. «За горою, за крутою…»
(в. Дубой, Столінскі павет)

За горою, за крутою
Росло жито з лэбэдою,
А пшеныца з осокою.
Там дэвчина жито жала,
В правой ручки сэрп дэржала,
А левою пудбэрала,
У тры рады снопы клала,
На бытый шляшок поглядала.
Бытым шляшком коньк бэжить,
На коныку козак сэдыть.
На козаку кудры вьюцца,
За козака дэўки бьюцца.
Стуйто, дэўки, нэ буйтэса,
Котра моя, зазнайтэса,
Котра моя, то я знаю,
Я такое зилье маю.
С коня впаду нэ вобьюса,
Прыйдэ вэсна, оженюса.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 1, № 163, с. 342]

Восеньскія песні

42. «Уже осень наступае… »
(в. Бродзень, Лунінецкі павет)

Уже осень наступае,
Зимня роса нападае,
Буйны витёр повывае,
Зимню росу обганяе.
Чого, дубэ, сухи стоиш,
Чом, дубочку, нэ зэлёны.
Ой як же мне зэлениети,
Была зима морожана,
Мое листе зморозила,
А гольечко поламало.
Чого, дивка, смутна ходиш,
Чому, дивка, нэ вэсэла.
Ой як же мние быти весёлой,
Было лието, тэпер зима,
Были хлопцы, тэпер нэма,
Были убоги и богаты,
Было з чого выбирати.

Блізкі варыянт гл. [Восеньскія і талочныя песні, № 480, с. 304]

43. «Зэлёный дубочок на яр похылывса… »

Зэлёный дубочок на яр похылывса.
– Молодый козаче, чого зажурывса?
Чы волы пропалы, чы з дорогы збывса?
Волы нэ пропалы, нэ з дорожэнькы збывса,
Того зажурывса, що бэз доли вродывса.
Пойшов козак полэм, шукаючы доли.
Нэ знайшов вин доли, знайшов сыне море,
А на тум моры самы рыболовцы.
Ой вы хлопцы, рыболовцы,
Закидайтэситки й зловытэ мни долю.
Нэ зловылы доли, та зловылы щуку,
Парню на розлуку.
– Ой та щука-рыба на дно порынае,
Дай там пару мае,
А я молодэнькы, дай пары нэ маю,
Пойду втоплюса, бо пары нэ маю.
Аж выходыть дивка з зелёного гаю.
Нэ топыс козаче, бо душу загубыш,
Ходы повэнчаймос, колы вирно любыш.
Пошлы вэнчацца, нэма попа вдома,
Пошлы до другого, другый нэ звэнчае.
Скарай його, Божэ, хто нас розлучае.
Скарай його, Божэ, да на його товары,
Хто нас розлучае в молодэнькуй пары.
Скарай його, Божэ, да на його дитях,
Хто нас розлучае в молодэньких литях!

Блізкі варыянт гл. [Песні пра каханне, № 217а, с. 206–207]

Карагодныя песні

44. «Да выплыла гуска… »
(в. Дубой Зарычны, Столінскі павет)

(Спяваюць дзяўчаты)
Да выплыла гуска
З зэлёного куста,
Да вынэсла гарнэц мэду:
– Отож йи вам, дивочки, обид йи вэчэра
Йи гуска пэчэна.

(Спяваюць хлопцы)
Да выскочыла жабка
З чорного болота,
Да вынэсла гарнэц дёгтю:
– Отож йи вам, дивоньки, обид йи вэчэра
Йи жабонька пэчэна.
Гуску й мэд од вас убэрэмо,
Йих вам, дэвки, нэ дамо.

Сямейна-абрадавая паэзія

Вясельныя песні

45. «Да надзякуймо свату… »

Да надзякуймо свату
Поўненькую хату,
Що бы вун сынкы женив,
Да щоб вун дочки повыдавав,
Да всего доброго дождав.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 433, с. 356]

46. «Выйдзи, матэнько, свечамы… »

Выйдзи, матэнько, свечамы,
Мы твое дицятко звенчалы
С тым панычем,
Що рано быв,
Що нашу Наньдзю полюбыв,
Да ж высокая, як елина,
А червоная, як калина.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 359, с. 305; № 523, с. 435]

47. «Сторонитеса, людзи… »

Сторонитеса, людзи,
Богатырочка едзе,
Сэм воз добра везе,
А на осьмум сама сидзить.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 355, с. 303]

48. «Як силы приданкы… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Як силы приданкы, вогнулыса лавкы,
Як гарелки напьюцца, еще лучшей вогнуцца.
Загрибай маты жар, жар,
Будэ тоби дачкы жаль, жаль,
Схопыли ручэнькамы,
Повэзли коныченькамы,
Схапыли да бэлийшимы,
Повэзли ворожийшимы.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 316, с. 275; № 406, с. 337]

49. «Черэз сад-виноград… »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Черэз сад-виноград гоныла ындычкы,
Туды сэрце мое вьянэ, где грають музычки.

Ойероситэ, да дзеўкы, Бога, щоб дуга поломаласа, –
Наша Евда нам засталаса.

Ой вэсилье, вэсилье нам Биг даў,
Оженывса Хвэдорко, Евду взяў.

Мы махалы да возылыса,
Тпру, сталы, зачепылыса.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 328, с. 283]

50. «За сеночками, за двэрочками… »

За сеночками, за двэрочкамы,
Стоить кроватка с подушечками,
А в тэй кровати Гануля спала,
Билым ручничком слезки увтырала.
Пришэў до нээ батюхно ее,
Чого ж Гануля так крипко плачеть.
Чого я плачу – тобе не казаты,
Уйды от мэнэ, мой ты батюхно.

51. «Ой чи я ж тобе, мамонько… »
(в. Беражное, Столінскі павет)

Ой чи я ж тобе, мамонько, надоела,
Що ты мене отдаешь за дзеда,
Ой чи я ж тобе кошуленьки не прала,
Чи я тобе постеленьки не слала.
Прала тобе кошуленьки на мори,
Слала тобе постеленьку белу у коморы.
Прала тобе кошуленьку бэленько,
Слала тобе постеленьку мякенько.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 291–292, с. 256]

52. «Бэжыце коники на тую…»

Бэжыце коники на тую
Горэньку крутую,
А с тое горэньки да у церкоўку сьветую,
А ў той церкоўцы Сьветы Спас,
Звэнчай дзиетак нас.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 524, с. 436]

53. «Ой у гордого тестя…»

Ой у гордого тестя стой, зяцю, за воротами,
Да на зятя заметёл мэте,
Да на зятя дробны дожджык йдзе.
Крыйса ж, зятю [неразборліва – *Ю. А.*]
то кунами, то сабалями,
Чорными ж барами.
И уже да бо я крыўса,
Як той дожджык лиўса.

54. «Прыступи, мамонько…»

Прыступи, мамонько,
Дай до воза близенько,
То я тобе упаду
Да й до ног низенько.
Да ни хочу я твого и уклону,
Злезь из возу да и вэрнис додому.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 340, с. 290]

55. «Не вэлики дубничак по горэ…»

Не вэлики дубничак по горэ,
Да не вэлики бацько прыяцель мне.
Що проциў ночэньки отдае,
Ниякого проводника не дае.
На що ж тобе, дзецяти, проводник,
Есць у тебе хлопчык-чоловек:
Будзе с тебе, дзецятко, на вэсь твой век.

56. «З мора вода выливаецца…»

З мора вода выливаецца,
З мора вода, вода выливаецца,
Зяць от тести выбираецца.
Пастой, зять, хоць годзиноньку, (2 р.)
Падзиўлиса на дзециноньку.
Было, чеща, ж не хвалитиса
Э было ж… (2 р.)
Посадзити да дзивитиса.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 322, с. 280]

57. «Глянь, мати, ды на мой посад… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Глянь, мати, ды на мой посад,
Що все дзеўки ды седзяць у касах. (2 р.)
Да на мэне имэла (тоска)[1] ўпала, (2 р.)
Несуць усе мне да повавала.
Тонкие да бэленькие, (2 р.)
Як папэры роўненькие,
Що на мори да бэлилиса,
Що по клену да сушилиса.
По клену да сушылиса, (2 р .)
Вини ж бо мне да судзилиса.

58. «Ой добраноч, моя маманько… »

Ой добраноч, моя маманько,
Я к тобе наутро рано буду,
Световою зарницею,
Молодою молодзицею,
Световою пидзоркою,
Молодою молодкою.
Световыми подзорками,
Молодыми маршалками,
Молодыми маршалками. (2 р.)
С тонкими да подарками, (2 р.)
Пэрэполненька да невэличенька.
Села вона у рокити,
Хитела ж вона (2 р.)
Рокиту ж поломити,
Да не поломила, (2 р.)
Ено тольки похилила.
Вэдь молода,
Дзевонько села ж вона на посади,
Хотела ж вона свою матку розвесилить,
Да не розвеселила,
Ена только розжалила. (2 р.)

59. «Дякуй табе, отченько… »
(в. Легава, Лунінецкі павет)

Дякуй тобе, отченько, що звенчав,
Не богато од нас за венца взяв,
Оно сто золотых чырвоных
И пару коний вороных.
Выйди, выйди, мамонько, з свечами,
Бо ж твое дитятко звенчали,
Выйди, выйди ж, мати, с калачом,
Бо твое уже дитятко с паничем,
Да с тым паничем, що у нас був,
Що нашу дивочку полюбив.
Дивочка за стил иде
Дай сукенку назад горне,

[1] Заўвага збіральніка.

Она своих дружечок просить.
– Дружечки мои, сестрыцы,
Не поломите мою сукенку,
Бо ж не тута справленая, а у Киеве,
З горада привезона для мене молодой.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 525, с. 436]

60. «Да нэ есьтимэшь, мой батэньку… »
(г. Лунінец)

Да нэ есьтимэшь, мой батэньку, ягодок,
Да нэ есьтимэшь, мой родненьки, ягодок,
Чы я ж тобе, мой батэньку, нэ мила,
Да що я в тэбэ летовала, робила,
Нэ ходила я на ярмарку, ни в свэтку.
Прыпадатимэшь, мой батэньку, к моёму следку,
Мое следки травицэю заростут,
Ещы к тому росицэю прыпадут.
Побачишь, батэньку, мэнэ отдавши,
Пожэнэшь волики сам, рано вставши.
Пока, батэньку, волики впросишь,
То ты, роднэньки, ножки поросишь.

61. «Ходила матёнка по двору… »
(г. Лунінец)

Ходила матёнка по двору, по двору,
Погледала на зору, на зору.
Видно, матёнко, дождь будэ, дождь будэ,
На мою коску мла впадэ, мла впадэ.
Прыкрый, матёнко, хусткою рабою,
Коб нэ упала косонька имлою.

62. «Тэтянкина матёнка… »
(г. Лунінец)

Тэтянкина матёнка по замежечках ходыть,
З вишеньками говорыць.
Ох вишне мое, вишне, озэли мэнэ мысли.
Однэ я дитя маю
И тое замуж отдаю,
Доленьки не вгадаю.

63. «Сирота»
(г. Лунінец)

Тэтянина матёнка на сход соненька лежит,
На крыж рученьки дэржит,
Господа Бога просит.
Ох Боже мой, Боже,
Пусти мэнэ з нэба,
Мне до дитята трэба,
Дитята погледети, чи хороше наражонэ,
Чи на посад посажонэ.

Наражонэ як лебедка,
На посах посажонэ як сиротка.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 616, с. 502]

64. «Глянь, мати, да на мой посад… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Глянь, мати, да на мой посад,
Що все дзеўки ды седзяць у косах. 2 р.
Да на мэне имэла упала,
Э! Да на мэне имэла упала.
Несуць усе мне да повывала. (2 р.)
Тонкие да бэленькие, (2 р.)
Як папэры раўненькие,
Що на мори да бэлилиса,
Що на клёну да сушилиса, (2 р.)
Воны ж бо мне да судзилиса.

65. «Не вэлики дубничок по горэ… »
(м. Кажан-Гарадок Лунінецкі павет)

Не вэлики дубничок по горэ,
Да не вэлики прыяцель бацько мне.
Що проциў ночэньки отдае,
Ниякого проводника не дае.
На що ж тобе, дзецятко, проводник,
Есць у цебе хлопчык-чоловек,
Будзе с цебе, дзецятко, на вэсь твой век.

66. «З мора вода выливаецца… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

З мора вода выливаецца, (2 р.)
Зяць от цесця выбираецца.
Постой, зятю, хоць годзиноньку,
Падзиўлюса на дзециноньку.
– Было, чеща ж, не хвалитиса, (2 р.)
Посадзити да дзивитиса.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 322, с. 280]

67. «Ой у гордого тестя стой… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Ой у гордого тестя стой, зятю, за воротами.
Да на зятя да метёл мэте,
Да на зятя дробны дожджык идзе.
Крыйса ж, зятю, крыйса то кунами, то соболями, (2 р.)
Чорными ж бобрами.
И уже да бо я крыўса,
Як той дожджык лиўса.

68. «Прыступи, мамонько… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Прыступи, мамонько, да й до воза близенько,
То я тобе упаду ка й до ног низенько.

Да не хочу я твого й уклону,
Злезь из возу да й вэрнис додому.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 340, с. 290]

69. «Ой добраноч, моя маминько… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Ой добраноч, моя маминько, я к тобе заўтрэ рано буду.
С световою зарницою, молодою молодзицею,
Световою падзоркаю, молодою молодкаю,
Световыми подзорками, молодыми маршалками,
Молодыми маршалками, (2 р.)
С тонкими да подарками.

70. «Пэрэпэличенька да невэличенька… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Пэрэпэличенька ды невэличенька,
Села вона у рокиты.
Хотела ж вона (2 р.)
Рокиту ж поломити,
Да не поломила, (2 р.)
Ено тольки похилила.
Вэдь, молодая дзевонька
Села ж вона на посадзи.
Хотела ж вона свою матку розвэселити,
Да не розвэселила,
Ено тольки розжалила. (2 р.)

71. «Бэжыць коник… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Бэжыць коник на тую горэньку крутую,
А с тое горэньки ды у цэркоўку сьветую.
А ў той церкоўцы Сьветы Спас,
Звэнчай дзеток нас.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 524, с. 436]

72. «Кладице серпа на пороженьцэ… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Кладице серпа на пороженьцэ,
Бо ўже дзевонька на дороженьцэ,
Розгоняйса, мати, по вэликой хати,
То ў кут, то ў запэчок,
Головою о прыпечек.

73. «У нашага свата…»
(Прыпеў свату падчас вячэры ў маладой)

У нашага свата
Гола, гола галава.
Добра его боб малаціць –
Нікуды зерне не паляціць.
Адно зерне на току,
А другое ў хадаку.

(Прыпеў чашніку)
Хваліўся чашнік дружцы,
Што сем гумен маю.
У адном цапочок,
У другом снапочак,
У трэцім кладзе мак,
А чатыра гумен стаіць так.

(Прыпеў дружцы)
А хвалілася дружка чашніку,
Што сем сарочак маю.
Адна на мне,
Другая у вакне,
Трэйця на печы сохне,
А чатыры у карыце мокне.

(Прыпеў маладой, як прыедзе да маладога)
– А скуль дзеўка?
– З Гарэхава.
– Чаго да нас прыехала?
А ты маткі адраклася,
Ды за жаніхом прывалаклася.

(Прыпеў бацькам маладога)
Ой, адчыняй, тату, хату,
Бо сын вядзе бяду у хату.
Ой, сьвякрыха збаялася,
Ды за печчу схавалася,
Ступаю закацілася,
А паляном заквяцілася.

(Маладая сестра пяе для браціхі)
Ой, не уважай, братавая!
У нас работа не цяжкая.
Сам дзяркач хату мяце,
А з-пад печы вада цячэ,
А у печы сьвіня рыюць,
Кошкі ложкі мыюць.

74. «Зборная недзелька, зборная… »

Зборная недзелька, зборная.
Сірата дружачак зобірае,
Сірата дружачак зобірае,
Ды каля століка сажае.
Ой, вышла да воза, як рожа,
Уздыхнула цяжэнька: – Мой, божа!
Хто ж мяне сірату ўспаможа.
Сама яна села вышэй усіх,
Схіліла галоўка ніжэй усіх.
Твой, сірата, поклон найніжшы,
Спаможа цябе бог найвыжшы.
І нет у мяне матулі роднае,
Нет у мяне парады жоднае.

75. «Ой, пайдзі, пайдзі…»

Ой, пайдзі, пайдзі, сіротанька,
Ды да новай клеці,
Ой, збудзі, збудзі матуленьку
Ды да шлюбу выпраўляці.
Учорака хадзіла ды не збудзіла
Каравай садзіці,
А сёнья пойду то, можа, збуджу
Да шлюбу выпраўляці.

76. «З нами дзеўки, з нами…»
(в. Беражное Столінскі павет)

З нами дзеўки, з нами,
Дзела ў нас не робяць, хорошенькоано ходзяць.
Да до нас дзеўки, до нас,
У нас не повашему, у нас и дзела не робять,
Оно хорошенько ходзять.
Повымають лавы,
Кошки мыюць ножки.
Ветер да муку меле,
Сонейко пироги пече,
А водзица да сама тече.

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 64, с. 89–90]

77. «Знаты, знаты…»

Знаты, знаты,
Що чужая маты,
Вывернула кожуха,
И вышла дитя спужати […]

Блізкі варыянт гл. [Раговіч 2, № 185, с. 202]

78. «Розгонюса, мати…»

Розгоняйса, мати, по вомилой хати.
То ў кут, то ў [неразбор. – *Ю. А.*], головою о прыпечек.

79. «Кладице серпы…»

Кладице серпа на порожоньце,
Бо ўже дзевонька на дороженьце.

Хрэсьбінныя песні

80. «Ой, Мікіта, Мікіта…»

– Ой, Мікіта, Мікіта,
Чом не горэш на жыта,
Ой, чом не горэш на жыта.
Я на жыта пагараў,
На пшаніцу думаю,
Ой, на пшаніцу думаю.
Як Мікіта валы меў,
Усе Мікіту зналі,
Ой, усе Мікіту зналі.
Усе Мікіту зналі,
Усе у кумы бралі,
Ой, усе у кумы бралі.
Як Мікіта валы збыў,
Усе Мікіту позабылі,

Ой, усе Мікіту позабылі.
Ой, у кума п'юць, ядзяць,
На Мікіту не глядзяць,
Ой, на Мікіту не глядзяць.
Ой, мы, жонка, не паны,
Ідзем додому мы самы,
Ой, ідзем додому мы самы.
Вышлі яны у сені,
У кума усе заселі,
Ой, у кума усе заселі.
Ідзем, жонка, мы дадому,
Поговорыма з тобою,
Ой, поговорыма з тобою.
Ёсьць у нас рублёў дзьвеста,
Паедземо мы да места,
Ой, паедземо мы да места.
Сталі у места уежджаць,
Сталі кумы прыбываць.
Ой, сталі кумы прыбываць.
Ой, ты куме, куме наш!
У цябе волікаў нямаш,
Ой, у цябе волікаў нямаш.
Як ты, куме, піў, гуляў,
Та ты мяне забываў,
Ой, та ты мяне забываў.
Цяпер, куме, ты ня наш,
Табе водачкі нямаш,
Ой, табе водачкі нямаш.

81. «Ішоў кум да кумы… »

Ішоў кум да кумы,
Нашоў куль саламы.
Кума моя, кумушка ты моя,
Чорнобрывая ты моя.
А кум куме гарэхаў.
Кум да кумы прыехаў.

82. «У матулі начаваў… »

У матулі начаваў,
Страшны сон відаў,
Ой, страшны сон відаў.
Ой, дзіця мое,
Няшчасьце твое,
Ой, няшчасьце твое.
Жана маладая
Сына радзіла,
Ой, сына радзіла.
Цябе маладога
У госьці прасіла,
Ой, у госьці прасіла.
– Ой, слугі мае найвернейшыя,
Запрагайце коні найбыстрэйшыя,
Ой, найбыстрэйшыя.
Чым найлепшыя, найбыстрэйшыя,
Паедзем туды, дзе міла моя,
Ой, дзе міла мая.
Ехалі цераз лес,
Лясы не шумяць,
Ой, лясы не шумяць,
Коні ня бягуць.
Ехалі цераз сад,
Салауе ня сьвішчуць,
Ой, ня сьвішчуць.
Зязюлі ня куюць.
А у том садочку
Ложка стаіць,
Ой, ды засланае.
Ложачко стаіць,
Ды засланае.
Ой, ляжыць мілая,
Ды прыбраная.
У канцы галоўкі
Сьвечачке гараць.
Ой, у канцы ножачак
Сіроткі плачуць.
Табе, татулю,
Сем жонак стаіць.
Ой, наша матуля
Прыбрана ляжыць.
Табе, татулю,
Жонка у вяночку,
Ой, наша матуля
У жоўтум пясочку.
Твою, татулю,
Пад вянец вядуць,
Ой, нашу матулю
Хаваці нясуць.

Пазаабрадавая лірыка

Песні пра каханне

83. «Коли нэ хоч, мое сэрцэ… »
(в. Бродзень, Лунінецкі павет)

Коли нэ хоч, мое сэрдцэ, дружиною быти,
То прошу такэ зилье, коб тэбэ забэти.
Ой и ув мэнэ таке зилье близке к перелазу,
Ой як дам же напитиса, забудэш одразу.
Буду пити, капли нэ упущу,
Тогды я забуду як очи заплюшчу.
Буду пити, буду пити хоть бы через силу,
Тогды я тэбэ забуду як лягу у могилу.

Блізкі варыянт гл. [Песні пра каханне, № 443, с. 406]

84. «Ой пойду я в чыстэ полэ… »
(в. Плотніца, Столінскі павет)

Ой пойду я в чыстэ полэ,
Там дэвчина просо полэ,
Просо полэ, ячминь вьяжэ,
Вона мни всю правду скажэ.
Пудъещаю пуд ворота,
Стоить дзеўча краше злота.
Бэры коня пуд уздэчку,
А дэвчыну пуд ученьку,
Вэды коня до стайночкы,
А дэвчыну до свэтлычкы.
Давай коню овса, сина,
А дэвчыни мэду, пыва.

Блізкі варыянт гл. [Песні пра каханне, № 292, с. 275]

85. «Ой ты дубэ кучэравы… »
(в. Парахонск, Лунінецкі павет)

Ой ты дубэ кучэравы,
Широкий лист на тоби,
Ты козачэ моложавый,
Нэту правдэньки в тебэ.
Ой ты клявся, прысягався,
Нэ покину я тебэ,
А тепэра покидаешь,
Сэрцу жалю придаешь.
Ой пойду я с тего жалю
У дрэмучий тэмный лес,
Закричу я шибко громко,
Лютых звирэй созову.
Ой леса мои дрэмучи,
Наклоняйтэся ко мне.
Ой звиры мои люты,

Прыближайтэся ко мне.
Ой возмитэ роздэрытэ
Тэло белое мое,
Винтэ серце, отнэситэ
К другу милому мойму.
Пусть увидит он и вспомнит
Про любовь свою.

Блізкі варыянт гл. [Песні пра каханне, № 296, с. 280]

86. «Тэтяна»
(г. Лунінец)

Ой, Тэтяна, Тэтяна,
Чорноброва кохана,
На крылечку стояла,
На хлопчиков моргала.
Ветэ, хлопцы, до мэнэ,
Чорные брова в мэнэ.
Нэхай ты сказнис з ими,
Як ты туманишь ими.
Коб я нэ туманила,
То я б боса ходила,
А то я манет маю,
Три пары чобот маю,
Одна пара новая,
Другая козловая,
А трейтяя на ноги.
На тэбэ, дэвча, слава,
Що ты с козаком стала
Под кустом рокитою,
С козаком Микитою,
Под кустом зэлёнэньким,
С молодцэм молоденьким.

Блізкі варыянт гл. [Песні пра каханне, № 31, с. 74]

87. «Ой там за горэю выпав сниг бэлэньки… »
(в. Легава, Лунінецкі павет)

Ой там за горэю выпав сниг бэлэньки,
Ходив до дэвчины козак молодэньки.
Позвэль жэ мни, маты, крыньицу копаты,
Чы прыдуть дэвчата водыцы набраты.
Вси дэвчата прышлы водыцы набраты,
Моей миленькое нэ пустила маты.
Позвэль жэ мни, маты, церковку змулевати,
Чы прыдуть дэвчата малитыся Богу.
Вси девчата прышлы молитыся Богу,
Моей миленькое не пустила маты.
Позвэль жэ мни, маты, ростаран открыты,
Чы прыдуть дэвчата горылочки купыты.
Вси дэвчата прышлы горылочки купыты,
Моей миленькое нэ пустила маты.

Позвэль жэ мни маты на лавцы лэжаты,
Чы прыдуть дэвчата мене навещаты.
Вси дэвчата прышлы мене навещаты,
Моей миленькое нэ пустила маты.
Ой маты, маты, яка ты не вирна,
Повэзли миленького з мого подвырья.
Оцэж тые нэжки до мэнэ ходыли,
Оцэж тые ручки конхетики носыли,
Оцеж тые губки мене цэловалы,
Оцеж тые бровки на мэнэ моргали.

Блізкі варыянт гл. [Песні пра каханне, № 207, с. 198]

88. «Да йшов я гулыцою… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Да йшов я гулыцою:
Чы нэ забачу дэвчыныны вучы,
Йшов гулыцою гукнув,
Прыйшов пуд окэнцэ,
У шыбочку стукнув:
Дчыны дэвчыно хату,
Комары зайилы.
Да нэхай едять,
Хоч на смэрть заедять –
Ужэ в мэнэ гынчые сэдять.
Нэхай едять, хай кусають –
Ужэ мэнэ гынчые кохаюць.
Дчыны, дэвчыно, стайню,
Я свого коня поставлю.
Ой, я стайни нэ зробыла,
Щоб хлопоцкые коны становыла.
Нэ стукай, нэ стукай,
Да йды соби гынчую шукай.
Добрэ було подарункі браты,
А тэпэр до гынчойи дсылае.
Да й нэ богато подаруночкув брала,
Оно сэм пар чэрэвык стоптала,
А восьмую пару у скрыню схавала.
Да пproductions, прыды, соколыку, з михом,
Да й забэры подаруночки з лыхом,
Прыйидь, прыйидь водою,
Й забэры подаруночкы з бэдою.

89. «Пасецса, серыя волікі… »

Пасецса, серыя волікі,
Ня бойцеся воўка,
Бо я хочу да дзевонькі.
Ня мыта галоўка,
А хоць мыта, ці ня мыта,
Абы не пабіта.

90. «А дай, боже, дождус… »

А дай, боже, дождус,
А дай, боже, дождус,
Або добру пагоду,
А ці ня выйдзе, а ці выбяжыць
Красна дзевонька па воду.
А яна ідзе беленькімі ножанькамі,
Вядзёрка нясе.
Як яе бачу,
Сэрдэчна плачу
Дробнымі слёзанькамі.
Сонейка узыйдзе,
Угару падыйдзе.
Я у дзеванькі сяджу,
Прышоу да дому, сябе ненавіджу.
Ойчанька лае,
Ойчанька лае,
А маці навучае:
Ой, вазьмі, сынку,
Ой, вазьмі, сынку,
Серы волікі ды йдзі гараці,
Ці не забудзеш, ці не пакінеш
Дзеваньку кахаці.
Ой, згараў гоні,
Ой, згараў другія,
А я аб дзеваньцы
Не пакінуў думаць.

91. «Учора быў панядзелак… »

Учора быў панядзелак,
А сёнья аўторак.
Я думала, моладая,
Што нядзеляк сорок.
Па садочку хаджу,
Вінаградзік саджу.
Пастой, пастой, мая міла,
Штось я табе скажу.
А што людзі кажуць,
А што гавораць,
Што да цябе, маладое,
Кавалеры ходзяць.
Няхай ходзяць
Лядашто,
Будзеш караці,
Як будзе за што.

Блізкі варыянт гл. [Песні пра каханне. № 82, с. 117]

92. «А у Марусі хата на памосьці… »

А у Марусі хата на памосьці,
Прыехалі да Марусі госьці.
А хто жа ж мне зелячка дастане,

Та той са мной на каберцы стане.
Адазваўся Ясё маладзенькі: (2 р.)
Ой, я маю тры коні на стайні,
Ой, я маю тры коні на стайні,
Адзін конік, як лебедзь бяленькі,
Другі конік, як голуб сівенькі,
Трэйці конік, як ворон чарненькі,
Трэйці конік, як ворон чарненькі,
Белым канём поля пераеду,
Сівым канем мора пераплыву,
Чорным канем зельячка дастану,
А з Марусяю на каберцы стану.
Нагнуўся Ясё зельечка капаці,
Стала над Ясем зязюля коваці:
Пакінь, Ясю, зельечка капаці,
Ды ідзі да Марусі вясельле спраўляці.
Выламаў Ясё дубову галіну,
Па каню раз, па Марусі двойчы.
Табе, коню, зелье заморское,
Табе, Маруся, вясельле другое.

Блізкі варыянт гл. [Песні пра каханне, № 70, с. 107]

Сямейныя песні

93. «Й чы чула, дэвчыно… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Й чы чула, дэвчыно,
Як я тэбэ выклыкав, (2 р.)
Мымо твого окэнэчка
Чорну стэжэчку топтав. (2 р.)
Топчэ, топчэ, прывдалой молойчык,
Я щэ ыршу пространжу, (2 р.)
Да й посадю на туй доружэньцы,
Клюн-дэрэво посадю.
Росты ж, росты, клюн-дэрэво, (2 р.)
Росты ж в гору высоко –
Ой, оддала мэнэ моя маты в чужый край далэко. (2 р.)
Росты ж, росты, клюн-дэрэво, росты в гору кустамы –
Эх, оддала ж мэнэ моя маты з друбнымы слёзкамы.
Росты, росты, клюн-дэрэво, я щэ ж буду полываты –
Не пускае ж мэнэ моя маты у вышнёвый сад гуляты. (2 р.)
Ох, посылае мэнэ моя маты сиры гусы загоняты: (2 р.)
Гиля, гиля, сиры гусы йи з бэрожка на воду, (2 р.)
Ой, оддала ж мэнэ моя маты йиз розкошы да ў бэду.
Гиля, гиля, сиры гусы, да й на жовтэньки пэсок – (2 р.)
Ддала ж мэнэ моя маты, я ж думала на часок. (2 р.)
Гиля, гиля, сиры гусы, да на яру пшэныцу – (2 р.)
Ддала мэнэ моя маты за прогурку пьяныцу. (2 р.)
Гиля, гиля, сиры гусы, на зэлэнэнькый овэс – (2 р.)
Чэрэз тэбэ, прогурка пьяныцо, одцуравса руд увэсь. (2 р.)

94. «Вы, суседзі, добры людзі… »

Вы, суседзі, добры людзі,
Накажэце цёшчы,
Няхай прыдзе, адведае
Даччынае сьмерці.
Прышла, прышла яе маці
Ды пад акном стала –
Ляжыць яе міла дзіця
Ды на ўсход сэрцам.
Мое дзіця, мае дзіця,
Не магла дагадзіці.
– Чорт ему дагодзіць,
Калі ён да другой ходзіць.

95. «Ой, там каля броду… »

Ой, там каля броду
П'юць голубкі ваду.
Адпусьці, міленькі, адведаць роду.
Не пушчу, міленька,
Голубка сівенька,
Бо ты свайму роду
Скажаш усю выгоду.
Не буду казаці,
Ані гаварыці,
Як будуць пытаці,
Ня буду казаці,
Будуць сьлёзкі ліцца,
Буду уціраці.

Блізкі варыянт гл. [Сямейна-бытавыя
песні, № 88, с. 85]

96. «Вышла я у сені… »

Вышла я у сені,
А за мною маці.
Ціхо, дочка, не плач,
Будзеш пановаці.
Мае панаваньне,
Горкое уздыханьне,
Мае раскошанькі –
Дробныя слёзанькі.
Ані нажылася, ані набылася,
За ліхім мужам
Роду адракласа.

97. «Плыла рэчка беражыстая… »

Плыла рэчка беражыстая,
Ох, люлі, люлі, беражыстая[1].
Сьвякроў ліхая, наравістая,
Выправіла сына у вольну дорогу,
А нявестухну у начы па ваду,

[1] Прыпеў «Ох, люлі, люлі» паўтараецца з другой часткай кожнага радка.

Плача нявестка, па воду ідучы,
Чуе міленькі, коня пасучы,
Ня плач, міленька, па воду ідучы,
Каня пасу, вады прынясу.
Пі, маці, воду з поўнага вядра,
Бо я у цябе нявестка одна,
Возьмеш другую та не такую,
Возьмеш трэйцюю, саўсім горшую.

98. «Ой, карала мяне маці, карала… »

Ой, карала мяне маці, карала,
За пьяніцу-нядбайліцу аддала.
А пьяніца-нядбайліца у карчме пье,
А як прыдзе дадоманьку, жонку б’е.
Ой, прыехаў мой брацейко з Янова,
Пытаецца, пьянічанька ці дома.
Помаленьку, мой брацейко, гаворы,
Сьпіць мой пьяніца ў каморы – ня будзі.
Як ты маго пьянічаньку ізбудзіш,
Та ты маю галованьку натрудзіш,
Та ты маю русу косу разауеш,
Та ты мае дробны сьлёзкі разальеш.

Блізкія варыянты гл. [Сямейна-бытавыя песні, № 267, с. 195; № 272, с. 198]

99. «Аддаў мяне ойчанька… »

Аддаў мяне ойчанька
За сем міль мяне,
Казау, не бываці
Сем лет у сябе.
Пражыла я адзін рачок,
Пражыла я два,
На трэйці схілілася,
Засмуцілася.
Да роднога ойчанька
Захацелася.
Зязюленька сівенька,
Падай мне крыльца,
Палячу да ойчанька
Да свайго айца.
Прыляцела у вішнёў сад,
Стала кукаваці.
Прышла мая мачаха
Рана воду браці.
Ой, стары, старуненькі,
Што нам бог дае,
У саду на чаромушцы
Зязюля куе.
Гэта не зязюля,
То мая дачка,
Прыляцела у вішнеў сад
Я галубачка.

100. «Баліць, баліць галованька… »

Баліць, баліць галованька
Ды нечым зьвязаці,
Наказала б да матулі,
Некім наказаці.
Ой, зьвяжу я галованьку
Шаўковым платочкам.
Накажу я да матулі
Сівым галубочкам.
Ляці, голуб, ляці, голуб
Ды не садавіся,
Як убачыш матуленьку,
Нізка пакланіся.
Чаго голуб, чаго голуб
Гэтак прыпадае,
Мусі, мае міла дзіця
Горка прападае.

Блізкія варыянты гл. [Сямейна-бытавыя песні, № 72, с. 76; № 81, с. 81], таксама гл. [Раговіч 1, № 154, с. 303–304]

101. «Коса руса да пояса… »

Коса руса да пояса
Шаўком перавіта.
У адным баку сонца ўсходзіць,
А ў другом заходзіць,
А жанаты чалавек да дзеванькі ходзіць.
Прыходзіць ён дадому
Ды стаў жонку біці.
Годзі, годзі, моя міла
Ды з тобою жыці.

Сіроцкія песні

102. «Ой ты сирота, ис сирота… »
(в. Велута, Лунінецкі павет)

Ой ты сирота, ис сирота,
Женет гусеньки дай за ворота,
За воротами дай гора цвите.
Чому, гусеньки, дай не скубете.
Тогды будэмо скубети,
Як проженете,
Тогды будемо скубэти,
И в день и в ночи.
Ой ты казачок молодесенек,
Чому ты такий смутэсенек.
Як мне, молодому, не быть смутному,
Любив зовзульку, стрельце забили,
Ой коб на воде, тоб не жаль бы мне,
А то на горе в шолковой траве.

Жартоўныя песні

103. «Захоцела стара баба дай… »
(г. Мозыр)

Захоцела стара баба дай разбогацеци,
Посадзила курыночку, щоб вывела дзеци.
Ещэ – не свет, ещэ – не свет, ещэ не светае,
А бабуся курэняток на двор выгоняе.
Сюды-туды повернулась, вже двое стоптала,
На трэйце спотыкнулась, на чэцвёртэ впала.
Як прыехав дзед из лесу, стаў бабу пытаци:
Нещось наших курченяток давно не видаци?
Ой дзедусю-дзедусеньку! Всяка пора будзе,
Гэто ж наши курчинята поврочили людзи.
Як выцягнув дзед из воза довгую дубину,
Дай побив же сваёй бабе голаву и спину.
Ой щоб цебе, стара баба, завжды так учили,
То николи б курченяток людзи не врочили.

Блізкі варыянт гл. [Жартоўныя песні, № 303, с. 441]

104–105. «Захотела вража баба… »
(г. Лунінец)

Захотела вража баба тай розбогатети,
Насадила курку-птицы, коб вывела дзети.
И хмарыцца й туманицца,
Стаў дожджык крапати.
Стала вража баба додому
Курчат иззывати.
Як прыехаў дзед из лесу,
Стаў бабу пытати.
Чого ж моих, бабусеньку,
Курчат не видати.
Ой не видать, дзедку,
Дай не видать будзе,
Бо як вышли на улицу,
Зурочыли людзе.

Адзін і той жа тэкст у рукапісе сустракаецца двойчы. Блізкі варыянт гл. [Жартоўныя песні, № 303, с. 441]

106. «Нэщасьливы чоловек на сьвети остався… »
(г. Лунінец)

Нэщасьливы чоловек на сьвети остався,
Баба санки запалила,
Що с пэчи спускався.
Дяку Богу, що свэкровца вмэрла,
Покинула половинку добра,
Коробочок з вэрэтёнцами
И мэшэчок из червонцами.

107. «Ох да той мне не до души… »
(г. Лунінец)

Ох да той мне не до души,
Що в сэрмязи и в кожуси,
Оно той мне сподобався,
Що и в гузы зашпилявся.
Ох пойду я на гору
Да нарву я ремняну,
Хоч я сама нэ хороша,
Хорошого подману.
Ветэж, мое хлопчики,
Ветэж, мое яшки,
Давали мне гарэлочки
С червоное пляшки.
Ох пойду я на гору,
На рыжи пэсочок,
Подману я кавалера
За сыра кусочок.

108. «У нэдилю льлю-льлю… »
(в. Дабраслаўка, Пінскі павет)

У нэдилю льлю-льлю,
У понэдилок пью-пью,
У во второк снопоў сорок
Пшеныченькы жну-жну,
У сэрэду возыла,
У чэтвэрг молотыла,
А ў пьтныцу вияла,
А ў субботу миряла,
А ў нэдилю продала,
С хлопцами пропыла.
Слава тоби, Господы,
Що до дила довела.
И до дила ны я,
До роботы ны я,
С хлопцами погуляты
То и охота моя.

Блізкі варыянт гл. [Жартоўныя песні, № 195, с. 293–295]

109. «Прышов жид в подовжок… »

Прышов жид в подовжок,
Взяв у мэнэ сем ложок
И лопату й помэло,
Мэнэ дома нэ было.
Коб я дома была,
Жиду морду побила б.

110. «Раз пошов я до Киёва… »

Раз пошов я до Киёва дэвчат розгледаты,
А тэпэр прышов сюды, що ж вам росказаты.

Их такие там у нас в Киёви дэвчата,
На котору скилько глянэшь, думаешь, богата.
Целу нэделю шие, мые, кистки собирае,
А як прыде воскресэнье, моды надевае.
Як наденэ тые моды, юбки с обручами,
Щоб ёй было краши гулять в кустах с паничами.

111. «Была у матулі… »

Была у матулі
Маладая Кацярына,
Не хацела работанькі рабіць,
Ды хацела хораша хадзіць.
Ой, прадай, прадай, Ясю,
Конікі вараныя,
Ды купі, купі сукенкі дарагія.
Прадай волікі ад работы,
Купі, купі сукенкі і фальботы.
Ой, запрог Ясё маладу Кацярыну
Ды паехаў у лес па дубіну.
Як з гары едзе, то падганяе,
А як пад гору, то сам прысядае.
Ой, прадай, прадай, Ясю,
Сукенкі дарагія,
Ды купі, купі конікі вораныя.
Ой продай, продай, Ясю,
Сукенкі і фальботы.
Ой, купі, купі волікі да работы.

Блізкі варыянт гл. [Жартоўныя песні, № 179, с. 253]

112. «Татка добры, татка добры… »

Татка добры, татка добры, а маці ліхая,
Бо мене, маладую,
На вуліцу ня пускае.
Пусьці, пусьці мяне, маці,
На вуліцу пагуляці,
Ці ня прыдзе мой міленькі
Серанькія волікі гнаці.

Блізкі варыянт гл. [Жартоўныя песні, № 47, с. 82]

Рэкруцкія песні

113. «Ой на мори дай на тихой воде… »
(в. Беражное Столінскі павет)

Ой на мори дай на тихой воде
Розгулявса охвицер на коне.
Вон гуляе дай подгуливае,
На бумагу дай посматривае,
Що на бумази да написаное,
На трох братьев дай расчисленое.

– Пойдом, братцы, у вышнёвы садок,
Дай нарежем черемховых палок,
Будем, братцы, раховатиса,
Котрому братцу в войско собиратиса.
У старшого детинка малая,
А у среднего жинка молодая,
А мэньшому дай до войска дорога.
– Ох вы, братцы, да роднэсенькие,
Глядзите маму дай старэсенькую.

114. «Я нэ в карты нэ играю… »
(г. Лунінец)

Я нэ в карты нэ играю,
Я нэ горелочки нэ пью,
Забирають у салдаты
В двайцать пэрвому году.
Стэйтэ, братья, не строжитэ,
Пока мати не придэть,
Мое тило, лицо било
Нехай слезами обольець.
Стэйтэ, братья, нэ строжитэ,
Пока сэстра не придэць,
Мое кудры тимнорусы
Нехай на памяць забэрэць.
Захожу я вынов в пэгрэп,
Там товарыщи седзяць,
Пьюць горилку, винко, пивко,
Я, бидный, сэжу так.
Вынымаю из кишени
Розов шылковый платок,
Утираю лицо бело,
Бровы чирны як шнурок.

115. «Ой у лузы, лузы, там зозуля кавала… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Ой у лузы, лузы, там зозуля ковала, (3 р.)
Вона нэ ковала – всю правду казала, (2 р.)
Що й нашые хлопцы в нэкруты забралы, (2 р.)
Мэнэ, молодого, попэруд запысалы.
А я молодэнькый, нычого нэ знаю, (2 р.)
Попэрэду йиду, у свыстюлочку граю, (2 р.)
Тыхому Дунаю жалю задаваю.
Да й нэ так Дунаю, як чэрвонуй калыны,
А нэ так калыны, як прыгожуй дэвчыны.
Ой, волы мойи, волы крутороги,
Звозылы мэнэ уси Пыньцьки дорогы,
Завэзлы мэнэ до дэвчыны в госты: (2 р.)
Там наготовалы да голубчыкув в маслы. (2 р.)
Нэ богато здив я – однэе рэбэрцэ, (2 р.)
Да взяло мэнэ за жывут йи сэрцэ.

Салдацкія песні

116. «Шумиць, гудзе дубровушка… »
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Шумиць, гудзе дубровушка,
Да плаче й тужиць московушок,
Плаче й тужыць да рыдае,
На битой шлях позирае.
Бытым шляхом москали идуць,
Мого мужа к ним вэдуць.
Ах вы, братцы, вы москалики
Вы гэтого нащо взэли?
Нащо взели [далей неразборліва – *Ю. А.*]
Мого мужа молодого.
Твой муж убитый лежыць,
Да ў правой ручцы шаблю дзержыць,
А левой воду бэрэ, як пасудом,
[далей неразборліва – *Ю. А.*].
Ох вы, братцы, вы москали,
Накажите вы моей жене,
Нехай вона мене не ждзе,
Нехай вона взамуж идзе.
Як ёй лепшей будзе,
То вона мене прызабудзе,
А як ей горш ймецца,
То не раз, не два наплачица,
Шоўковым платочком вытрэцца.

117. «Ой по гори, по гори… »

Ой по гори, по гори вывгор (?) вивцы згонде.
Вивгор (?) вивцы згонде,
Тай на хлопціў гукае,
Ой вы хлопці, молойцэ, накажитэ дзевоньце,
Що в чырвоным чаптайці (?),
Нехай вона білш не жде,
Нехай заміж собі йдэ.

Казацкія песні

118–119. «Ой на горэ агинь горыць… »

Ой на горэ агинь горыць,
А ў долини траўка шумиць.
Ниедзе казак убитый лежыць,
Головою на купинку,
Накрыў вочы сукниною.
Ой якою сукниною, солдацкою заслугою.
У його голоўцы воран краче,
У его ноженьках коник пляше.
Ци не ўстанешь ты, козаче?
Устань, козак молодзеньки,
Ды ўкажи мне дороженьку,
Куды бегти додомоньку.

Бэжи, коню, дорогою,
Цемным лесом, дубровою,
Дай прыбэжи к новой брами,
Стукни, бразни копытцами,
Коб копытцы зазвиньели,
Пов брамы розлетели,
Скуль не вышла стара женка,
Отца жена, мати моя.
Дасте коню авса, сена,
Распытае свого сына,
Ци убывса, ци жениўса,
Ци ўзяў жонку могилянку,
В чыстом поли сыру ямку.
Ўзяў жонку дубиночку,
Да зробили ў поли могилочку.
Песня перапісаная двойчы.

Чумацкія песні

120. «Ой никому так не добрэ…»
(в. Беражное, Столінскі павет)

Ой никому так не добрэ, ык тому чумаку,
Що й наберэ горилочки да й людзей частуе.
Ой як пили, той хвалыли, братцем называли,
А ык вышли из корчемки, дураком дражнили.
Ой не исть ты сын чумацки, есть ты сын бурлацкий.
Пропиў волы, пропив возы, ярма щей занозы,
А сам, севши коло столу, дай думу думае.
Ой рад бы я женитиса, да грошей не маю,
Пошов бы я топитиса, мне море грае.
Як пойду я лужком, лужком доленьки шукати.
Не знашов я счастья и доли – знашов куст калины,
Оглянувса назад себе, а други крушины.
Я калинку ломатиму, а крушину зрэжу.
– Нет, коли ломаешь калиноньку, ломай ее кветки,
Коли любиш удовушку, люби й ее дзетки.
Не лякайса, чумаченько, дзетками:
Одзин пойдзе за косою, други пойдзе з грабельками,
Трейти возьмэ цепа, пойдзе молотити,
А мы с тобою, чумаченько, до корчомки горэлочку пити.

Прыпеўкі

121. «На деревне»
(в. Сінкевічы, Лунінецкі павет)

Як гуляла, гулять буду,
До зобора нового.
Як любыла, любыть буду
Хлопця чэрнобрывого.
Вин чэрнявы, я бэленька.
Вин паничик, я паненка.

Моя матка чэрышэнько,
Воды мэнэ хорошэнько
Од субботы до субботы,
Не заставляй до роботы,
Од нэдили до нэдили,
Сэп поньчохы булы билы.

Ужэ соныко не рано,
Ужэ мы нажали ни мало,
Ужэ мы нажали по сто кип,
А наш прыстава дён снып.

Чырывычком тупу, тупу,
Батько каже, другы куплю.
Мати каже, не купляти,
Бо не вмее шановати.

122. Ой прай, коли праеш,
Коли чорну брову маеш,
Коли таку, як у мэнэ,
То садзися коло мэнэ.

123. Пуляй! Пуляй, напуляесса,
Прыйдэш додому ошукаесса.
Ани подушечки,
Гдзе спаци лехти,
А я доброго роду,
Пью гарылку,
Як воду.

124. Ой той усе мни не по дуси,
Ой що ходзить у кожуси.
Ой той усе мни сподубаўся,
Що й у гузы ушпиляўся.

125. «Ой, той же мни ни по дуси»
(г. Лунінец)
Ой, той же мни ни по дуси,
Ой, що ходзит у кожуси.
Ой, той же мни спадобаўся,
Що и у гузи ушпиляўся.

126. Не садзіся са мной, гадзе,
Каля мене лепшы сядзе,
Лепшы, большы і пякнейшы
І да сэрца прыхільнейшы.

Ці я у бацькі не дачка,
Ці я не дачушка,
Руса каса да пояса
І чырвона стужка.

Люблю того ковалера,
У якога шапка бела.
Ён не гарэ, ані косіць,
А на баку шапку носіць.

Ох, я жала, не дажала,
На гары горкі палын.
Я любіла, уважала,
У каго сынок адзін.

А чырвоны андарак,
Філітова полка.
А хто любіць да пакінь,
Нехай коле колка.

Іншыя песні

127. «Не щебечи, соловюшко…»
(в. Осава Столінскі павет)

Не щебечи, соловюшко, в вышневэм саду,
Да защебечи, соловюшко, в щирому бору,
Да разбый, соловюшко, ты мою журбу,
Бо я сама, молоденька, всякий час тужу,
Дробны слезки лью.
Выполняла слюзеньками речки и озёра.
Реченька-озёрушка, крутые берэжка,
По тых крутых берэжках жёлтые песка,
А по этых пэсках дороженька шла.
А по туй дороженьки красна дзеўча шла,
Красна раскрашенная и заручeнная.
У полю сохнет травушка нескошенная.
Плаче, тужит девушка заручeнная и не звенчонная.

128. «Сьпіўся, казачэ, сьпіўся…»

Сьпіўся, казачэ, сьпіўся,
Ды з дорожкі зьбіўся.
Коню вороному
На грыуцо звалiўся.
Продам цябе, коню
За мёд, за гарэлку,
За мёд, за гарэлку,
За хорошу дзеўку.
Ня продай, козача,
Грыўца залатое,
А як мы уцякалі
Праз той гай зялёны,
Праз той сад вішнёвы.
А у том садочку
Брат з сястрою ходзіць,
Брат з сястрою ходзіць
Ды з ціха гаворыць:
– Расьці, сястра, расьці,

Танка і высока,
Танка і высока,
Як сасна ганэсна.
Аддам цябе замуж
У багату хату,
У вельку дружыну.
– Я у багатуй хаці
Люблю пахаджаці,
У велкуй дружыне
Люблю жартаваці.
– А дкуль буду ехаць,
Буду заежджаці,
Здароўя пытаці,
Ці жыва, здорова,
Ці добрая доля.
– А я свае долі не сулю нікому,
А я свайго жыцця нікому ня зычу.
Хвартушок бяленькі
Ад слёзак макрэнькі,
А кашуля бела
Кроўю скіпела.
– Ня плач, сястра, ня плач,
Ты сама хацела,
Я хацеў ня даці,
Ты стала прахаці:
Дакуль у цябе буду жыці,
Дакуль гараваці,
Твае дробны дзеткі
Буду гадаваці.

129. «Дивчинонька, шумыть гай… »
(г. Лунінец)

Дивчинонька, шумыть гай,
Кого любыш, забувай.
Нэхай шумыть, щей гуде,
Кого люблю, мэй буде.
Дивчинонька-ягода,
Люблю тэбэ три года,
Еще буду любыть пьять,
Абы тэбэ к соби взять.
Заручимса у субботу,
Коб не было клопоту.
Звэнчаемса у неделю,
Коб нэ было надею.
Нащо мэнэ сватаешь,
Колы хаты нэ маешь.
Чужа хата малая,
Щей свэкруха лихая.
Она ходить дай ворчуть,
Да все она не мовчыть.
Зроби хату з либиды,
Да в чужую нэ вэды.

Гдэ ты менэ положыш,
Коли лыжка не маешь.
Ляжим спати на лави,
Альбы серце у пари.
Чым ты мэнэ окрыешь,
Коли колдры не маешь.
Окрыемся полою,
Альбы сэрце с тобою.

130. «Да стоить човэн, да воды пуовэн… »
(в. Дабраслаўка, Пінскі павет)

Да стоить човэн, да воды пуовэн,
Ой коб нэ хытнувса,
Поихав мылэнький у дороженьку,
Ой коб нэ вэрнувса.
Чуй, Боже, да нэ дай, Боже,
Що я сговорыла!
Прынэсы, Боже, да любенького,
Що вирно любыла.
Да вару рыбу, да вару билу,
Прынэсы, Боже, да любенького
Мого чернобрывца.

131. «Гыля, гыля, сирые гуси… »

Гыля, гыля, сирые гуси,
Гыля, гыля на пэсок,
Заломала бы я голэвонько
Да хотя ж бы на часок.

Замовы

132. «Урокі, урокі, ляцеце на вароны й сарокі»

Пачынаючы ткаць, гавораць:
Урокі, урокі,
Ляцеце на вароны й сарокі,
А вароны й сарокі
На сухі лес,
Вазьмі ты іх, чорны пес.

Блізкі варыянт гл. [Замовы, № 981]

133. «Ад ліхіх сабак»

Ішоў пан Езус цераз лес,
Не зачапіў его ні адзін пес.
Няхай не зачэпіць і мяне.

134. «Пра снаваньні кужалю»

Сьпешка, спарышка,
Нехай астанецца на вуток
І вялікі клубок.

135. «Пры зажынках»

Зажынаючы жыта, прыносяць з сабою хлеб і кладуць яго у жыта, а гаспадыня хрысьціцца й каже:

Дай, Божа, лёгка
І полудзень не далёка, [неразборліва – *Ю. А.*].
А хто ўперод зачаў,
Каб той ззаду стырчаў.
Сьпешкі да пастаці, [неразборліва – *Ю. А.*]

136. «Пастушкі на полі»[1]

Падай, браце, качаргу,
Я да вечара дацягну,
Падай, браце, памяло,
Ці да вечара даляко.
Чэчар, марэчар,
Ці далёка вечар.

137. «Ад загі (пякоткі)»

Зага, загора,
Міні Рыгора.
Рыгор, вярніся,
Зага мініся.

Блізкі варыянт гл. [Замовы, № 1268]

138. «Ад зубоў»

– У небе быў?
– Быў.
– А мёртвых бачыў?
– Бачыў.
– А ім зубы баляць?
– Не.
– Нехай перастануць і табе.

Блізкі варыянт гл. [Замовы, № 607–608]

Дзіцячы фальклор

Забаўлянкі

139. «Бусько, бусько-клэкятун… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Бусько, бусько-клэкятун,
Схопыв бабу за ковтун,
Волочыв, волочыв,
Да й у борщ умочыв,
Положыв на току
Йи побыв на муку.

Блізкі варыянт гл. [Дзіцячы фальклор, № 727, с. 387]

[1] Збіральнік адносіць тэкст да жанру замоў.

Песні-заклічкі

140. «Нэйды, дощык… »
(в. Дубой, Столінскі павет)

Нэйды, дощык,
Навару борщык,
Да поставлю на горы,
Да выедять камары.

Блізкі варыянт гл. [Дзіцячы фальклор, № 616, с. 361]

Малыя жанры фальклору

Загадкі

(в. Дабраслаўка, Пінскі павет)

141. Пани у коморы, а косы на дворы. *(Морквына)*
[Загадкі, № 740-744, с. 85]

142. На прыпечку рубэжи, хто видае, нэ кажи. *(Патэркы)*
[Загадкі, № 2744-2748, с. 254–255]

143. Два стоять, два лэжать, пятый ходыть, шостый водыть. *(Двэра)*
[Загадкі, № 2256-2260, с. 214]

144. Виса высыть, хода ходыть, виса упала, хода зьила. *(Жолуд и свынья)*
[Загадкі, № 443–444, с. 60]

145. По соломцы ходыть и нэ шастае. *(Солнцэ)*
[Загадкі, № 30–33, с. 23–24]

146. Брат брата сэче, била кроў тэче. *(Жорна)*
[Загадкі, № 1881, с. 184]

147. Иван Кушин сив на конь, да и поиехаў у огонь. *(Горщик)*
[Загадкі, № 2471–2473, с. 230–231]

148. Шасту, шасту по лыковому мосту, котылоса тры бырульки, пыталоса до глиняного городка[1].

149. Кыну нэ полыцу, знемлю нэ галыцу, скубу нэ пирье, а им нэ мьясо. *(Рыба)*
[Загадкі, № 1376–1378, с. 142]

150. И повзушкы повзуть, и рогатку везуть, того попа колотыты, що стоить на болоты[2].

151. Солю, солю нэ пэрэсолю. *(Яйцэ)*

152. Рында рые, скокля скаче, сторожиса рында, лахман идэ. *(Свиння, сарока и воўк)*
[Загадкі, № 1087–1095, с. 116]

153. Малэнькый, горбатэнькый, усэ поле проскакаў. *(Плуг)*

[1] Адгадка не названая.
[2] Адгадка не названая.

Прыказкі

154. Дэржыцца, як чорт за жыда. (в. Дубой, Столінскі павет)

155. Полиски корч, да Зарыцки кожух – то й тэпло будэ. (в. Дубой, Столінскі павет)

156. Дэ вовк – там и корч. (в. Дубой Зарычны, Столінскі павет)

157. Прышоў Пэтрэц, да упаў лыстэц, прышла Льля, да упало два, прышоў Борыс, да и увэсь обвыс. (в. Дабраслаўка, Пінскі павет) [Прыказкі і прымаўкі, далей – ПП 1, № 712–717, с. 104–105]

158. Варвара заварыць, а Мыкола загвоздыць. (в. Дабраслаўка, Пінскі павет) [ПП 1, № 820, с. 113]

159. На Стрычэнье пивэнь напьетца пуод углом, вуол на Юрья наисца пуод кустом. (в. Дабраслаўка, Пінскі павет) [ПП 1, № 592-593, с. 96]

160. На Мыколу подавай, да и вылы заховай, а на Юрья коб було сина и у дурня. (в. Дабраслаўка, Пінскі павет)

161. Зьлітаваўся рак над жабаю ды вочы выкалаў. [ПП 2, № 1465]

162. Сьмех дураку, што рот на баку. [ПП 2, № 2514]

163. Як насьцелешся, так і высьпішся. [ПП 2, № 85]

164. Хто працуе, той і мае. [ПП 1, № 9, с. 185–186]

165. Якое дзерова, такі клін; які бацька, такі й сын. [ПП 2, № 1391]

166. Хаць маленькая, але даражэнькая.

167. Хто пад кім яму капае, той сам у яе ўпадае (увальваецца[1]). [ПП 2, № 114]

168. Хто сам такі, той другому дае такія самыя знакі.

169. Дзе двох б’ецца, там трэйці карыстае.

170. Што пасееш, то й сажнеш. [ПП 1, № 1013, с. 128]

171. Ні богу сьвечка, ні чорту качерга. [ПП 2, № 1118]

172. Хто пазнаў бы дзятла, каб ня доўгі нос.

173. Напляваць на краваць, і пад парогам лягу спаць.

174. Дзе араты плача, там жнея скача. [ПП 1, № 912, с. 120]

175. Хоць сьпіна гола, ды свая воля.

176. Ня с пустога хлява затычка. [ПП 2, № 167]

177. Не беда, што чорна, абы проворна. [ПП 2, № 264]

178. Яны (сьвята) правяць ільны.

179. Не паліняла карова да Яна, то няхай ідзе да другога пана. [ПП 1, № 677, с. 102]

180. Лета зьбірае, а зіма праедае. [ПП 1, № 424, с. 83]

181. Як ідзе дождж у сакаўцы, то будзе хлеба ў рукаўцы, а як ідзе дождж у мае, то хлеба будзе й на гультае. [ПП 1, № 378, с. 79]

182. Думы за гарамі, а сьмерць за плячамі.

183. Ня там траціш, дзе купляеш, а там траціш, дзе прадаеш. [ПП 1, № 2191, с. 464]

---

[1] Заўвага збіральніка.

184. Кінь прад сабою, а знайдзеш за сабою. [ПП 2, № 120]

185. Ня поп, не адзявай рызу. [ПП 2, № 1084]

186. Рыба ў рацэ, да не ў руцэ.

187. Сякі-такі мужчына, абы дрова – ня лучына. [ПП 2, № 623]

188. Сякі-такі, абы быў, абы на хлеб зарабіў. [ПП 2, № 622]

189. Сякі-такі целяпей, токі ўсе ўдваіх ляпей. [ПП 2, № 625г]

190. Хлеб не нявеста, які удасца, такі й зьесца. [ПП 1, № 735, с. 239]

191. Як добра сьвякроў, дык добра й нявестка. [ПП 2, № 1055]

192. Ня ўтоіш шыла ў мяшку.

193. Хоць гаршком называйце, абы ў печ не ставілі.

194. У каго дочак сем, то й дае усім, а ў каго адна, то й тая жадна. [ПП 2, № 1000]

195. Хоць шылам пакручу, але нікому не плачу.

196. Дзе кухарак шэсьць, там нечего есьць. [ПП 1, № 594, с. 229]

197. На лечаным кані не наезьдзіш. [ПП 1, № 1209, с. 142]

198. Як вылез, так і вырос. [ПП 2, № 1342]

199. Лепшае слаўцо за піўцо. [ПП 2, № 492]

200. Жывем, як браты, а торгуймося, як жыды.

201. Круціцца, як чорт перад хмарай.

202. Без фігі не да носа.

203. Даў, як жыд перцу.

204. Хто скупы, той ня глупы. [ПП 2, № 1653]

205. Чые парася ў плоці, таму ў вушах пішчыць.

206. Каму баліць, той і студзіць. [ПП 2, № 185]

207. Моя бяда – моя нуда. [ПП 1, № 1980, с. 445]

208. Пляснуў, як дзячыха на лёдзі.

209. Глянуў, як тры грошы даў.

210. Хоць гол, ды вясёл. [ПП 1, № 1534, с. 408]

211. Кому ў голаву зайдзе, той пад печай найдзе.

212. Як хочэш сабаку ударыць, то й кій найдзеш. [ПП 1, № 287, с. 206–207]

213. Вясельле й сарочку найдзе. [ПП 2, № 318]

214. Як дасьць бог бяду, то й грошай здабуду. [ПП 1, № 1899, с. 437]

215. Ня еж цыбулі – ня будзе сьмярдзець з рота.

216. Славен бубен за гарамі.

217. Слава на вароцях ня вісіць.

218. Абы ў воду, так і на дно.

219. Хто не шануе чужога, той свайго ня мае. [ПП 2, № 442]

220. Як плакау, быў бог аднакау, як стаў скакаць, стаў бог даваць.

221. На ранняй раліцы родзіць жыто ды пшаніца, а на позняй раліцы родзіць куколь ды мятліца. [ПП 1, № 965-968, с. 124]

222. Хоць гара ня родзіць, але с хлеба ня зводзіць.

НАРОДНАЯ ПРОЗА

Казкі

223. «Мальчик-пальчик»
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Буў собе дзед и бабка. Да не було у йих дзетей. Параили йим найти якуюнебудзь косточку, освэтить ее и пэрэхрыстить, дак дзиця зробиццэ. Ены так и зробили. Ажно и праўда! С тое косточки зробыўса мальчик-пальчик.

Поехаў раз дзед арацъ. А мальчик и просиццэ:

– Возьми, дзеду, и мэне с собою.

А дзед каже:

– Куды я тебэ возьму – ты зьмэрзьнеш.

– Не, дзеду, не зьмэрзну! Посадзи мэне ў воловэе вушко.

Дзед согласиўса, посадзиў его ў воловэе ушко й поехали. Прыехали у поле. Дзед стаў орацъ. А хлопчык, седзечы у вуси, помогае дзеду. Як дзед скаже «цобэ!», то й хлопчык каже «цобэ!», як дзед «ксо!», то й хлопчык «ксо!». Волы слухаюць, и робота йдзе хутко.

Аж едзе купэц. Бачыць – орэ нибы одзин чоловек, а чутно два голосы. Ён стау да и путае, що гэто такэе. Дзед и каже, що у мэне, знаица, е таки мальчик.

– Продай его мне, – просиць купэц.

– Не, не продам, – каже дзед, – гэтого мальчика мне Бог даў.

А хлопчык шепчэ дзеду:

– Продай! Нехай вон дасть тобе 100 рублей и кони свое. А я ўсероўно до тебэ вэрнусь.

Дзед послухаў хлопчыка и продаў его. Купэц положиў того хлопчыка у кишеню з грошами и пошоў додому. Хотелось ему показать своёй жонцы таку интерэсну ляльку. А хлопчык тым часом павукидаў з кишени усе гроши, да и сам утёк.

Прышоу купэц додому и стаў хвалитиса:

– Ну, жонко! Яку(ю) я тобе интерэсну ляльку прынёс!

Полез у кишеню – аж там ни хлопчыка, ни грошей. А хлопчык позьбираў усе гроши да й вэрнуўса к дзеду. Дзед рад. А хлопчык зноў просицца:

– Пусти мэне, дзеду, ще на недзелю.

Дзед пустиў. Пашоў хлопчык дорогаю, да й лёг пуд дзерэвом ночэвать. А листиком накрыўса. Калижмо зобралиса там злодзее и почали радзицца, як бы то йм вола ў попа ўкрасти. А хлопчык и каже:

– Дайте и мне часть, а то донесу.

Злодзеём нечого робити – узели.Прышли до попа, а хлеў запэрты – не можно ўлезти. Хлопчык пролез у дзирочку, отчыниў хлева, вувеў вола ды й каже:

– Нате вэдите вола, а я ще к попу зайду.

Пашоў у хату. А поп с попадзею спали. Ён облиў йх рощиною. А служанкам пудкинуўв кошку, завэрнутую у трапки. Ось поп с поподзею и стали спрочацца:

– Гэто ты, – каже попадзя, – не добрэ себэ вэдзеш.

– Не, гэто ты, батюшко.

А служанки одна одной кажуць:

– Гэто ты прывэла дзитя!

– Не, гэто ты!

А хлопчык тым часом забраў гроши да й пошоў к злодзеям вола дзелити. Ены путаюцца:

– Що тобе дати?

А вон каже:

– Дайте мне оно одного киндюха.

Дали ему киндюха, а вон надуў его, узлез на дзерово, барабаниць у той пузыр да й крычыць:

– Ой-ой! Братки мое! То не я краў вола, то тые, що седзяць уно там.

Злодзее порэлякалися и поўтекали. А вон забрау собе ўсе мьясо и гроши и прышоў до дзеда. И стали воны собе добрэ жыць.

Блізкі варыянт гл. [Казкі ў сучасных запісах, № 154, с. 357–359, сюжэт СУС 700]

224. «Быў сабе дзед и бабка… »

Быў сабе дзед и бабка. Не было у их дзетей. Пораили им найти якую-небудзь костку, асветить и перехрыстить, дык дите зробицца. Ены так зробили. Да с тое костки зробиуса мальчик-пальчик.

Поехаў раз дед ораць.

– Дзеду, и я с тобою поеду.

– Ты змерзнешь.

Положи мене в воловэ ушко.

Поехали. Дзед стау ораць. Як дзед скаже «цобе», дык и хлопчик каже «цобе». А едзе купец да и прислуховуеть. И каже:

– Что гэт ты один, а два голоса.

Дзед обьесняе.

– Продай его мне.

Дзед отказваеца. А хлопчик каже: продай, нехай дае гроши та кони. Купец уложил его в карман у денег. Поехав жонцы показать ляльку. А той повыбрасывал денег да и сам утёк. Купец прышоў да и хвалица жине. А его уже нема. А хлопчик позабирау гроши да и занес да дзеда. И зноў просить, чтоб дзед пустиў его на недзелю. Пошоу он в лес и накрыуса лисциком. А злодеи радилиса украсть вола у попа. А ен кажа:

– Дайте и мне часть, а то донесу.

Яны узели. Хлев закрыты. Мальчик-пальчик вывел вола и пашол к попу гроши красти. Поп с пападзей лежыць на ложку, его облиў ращиной. Служанки подкинул кошку, а баба [неразборліва – *Ю. А.*]. Забрау гроши и пашоу. Злодеи облупили вола. Ен попросиў киндюк. Надуў, взлез на дуб да и крычыть:

– То я не краў, то ены крали.

Злодеи поутекали. А ен забрау вола и гроши и принес дамой.

Блізкі варыянт гл. [Казкі ў сучасных запісах, № 154, с. 357–359, сюжэт СУС 700]

225. «Падчэрыца»
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Жиў дзед и баба. Да була у дзеда дочка. Баба ее вэльми не любила. Застаўляла роботать, била, ругала ее. А свою дочку натто шановала. Ось раз выправила баба падчэрыцу пасти товар (волоў[1]). Дала ёй крывых верэтён, колючое кудзели да й прыказала, коб вина усе тое выпрала дай выткала с того полотно. Прыгнала дзевочка волоў на поле, села ды й плача. Аж пудыходзить к ёй сивуй волик да й каже:

– Не плачь, дзевонька. Положи мне кудзелю у правэе вухо и в левэе дунь, то усе и зробицца.

Дзевочка зробила так, як райиў вол, и легла спаць. Коли просыпаецца у вэчоры, а коло ее лежыць уже свойик полотна. Вона вэльми обрадовалас и погнала товар додому.

А мачыха уже вубогае да пытаецца, чы заткала вона полотно. Тая показала красивое, вубэленое полотно.Мачыха каже:

– Ну, коли гэта дурная напрала стольки, то мая дочка напрадзе ще больш.

Назаўтрэ выправляе уже мачыха свою дочку. Дае роўненьких вэрэтён и чистое кудзели да й каже:

– Зитчи мне з гэтого полотно.

Погнала бабина дочка волоў. Села и давай прасти. А волик бэжыць то туды, то сюды. Гоняецца вона за йим, не може даць рады. Не сыткала за дзень и двох ниток. Да ще вилик узлез на туи ее кудзели да й помараў. Жэне бабина дочка товар дадому, да й плаче. А баба вубэгла да й пытаець, чого вона плачэ. Тая й росказвае.

– Ничого, донько, не плач, му его зарэжем, коли вон таки.

А падчэрыца, як почула тэе, давай голосить по волику. Шкода ёй вэльми свого волика. А волик ёй каже:

– Не плачь! Як зарэжуць мэне, то ты будзеш мыць мое кишки. Там будзе солодка горошина. Дак ты возьми тую горошину да й посадзи. С тое горошины выросте красивэе дзерэво.

Зарэзали вола. Падчэрыца плачучы стала пэрэмываць кишки вола и, праўда, знашла там горошину. Вона взела тую горошину и посадзила. А с тое горошины выросла вэльми красива яблыня. А яблыки такие хорошие, красные да вэликие, що нихто нидзе и не бачиў. Ось едзе купэц. Бачыць тые яблыка да й кажэ:

– Коб хто мне нарваў тых яблык, я б не знаю, що ему даў.

Почувши гэтэе, баба зарэ и выскочила, коб нарвать яблык. Але як процягне руку, то яблычко – вышей, вышей, и не достане. Вубэже дзед. Як процягне руку – яблычко выше. Прыбегла бабина дочка. Але й вона не достала. Тогды купэц пытае:

– Мо щэ у вас хто е?

А баба зарэ и каже:

[1] Заўвага збіральніка.

– Не, нема! Там тольки ще дурная дзедова дочка.

Купэц попросиў, коб ее позвали. Як пудыйшла дзедова дочка, дык яблыка усе униз и спустилиса. Нарвала вона цэлы хвыртух. Купэц зобраў тогды ее и повьёз с собою дай жениўса на ёй. И стали воны жиць да поживаць да добра наживаць.

Блізкі варыянт гл. [Казкі ў сучасных запісах, № 122–124, с. 266–275, сюжэт СУС 515]

226. «Иванушка-дурачок»
(м. Кажан-Гарадок, Лунінецкі павет)

Жиу-быў мужик, а ў его було 3 сыны – два розумных, а трэйти дурны. Як помэр бацько, стали воны дзелицца. Подзелили хлевы, а худобу выгнали да й кажуць:

– Якая пойдзе ў яки хлев, то того й будзе.

У Иванов хлев пошла тольки одная старая дохла корова, що ледзьви тегала ноги.

– Якая, – каже, – тая доля, такая мне й корова.

Зарезаў ён тую корову, зьняў шкуру да й пошоў у свет. Пришоў у лес. А ў леси стоиць хата. Жиў там лесник. Дай, думае, попрошусь на ноч у хату. Пудойшоў пуд окно да й выглядуе, що там робиццэ. Аж там сездзиць поп, а жонка лесника жарыць яешню, коўбасу, булки лежаць, вино стоиць. Иванушка стаў стукаць у дзьверы.

– Чаго тобе?

– Пустите пэрэночоваць!

– У нас нема места.

– Мне богато места не трэба, я и на полу лягу, пудстелю шкуру да й высплюса!

Не пустили его ў хату. Пошоў ён узлез на чэрдак, просвидрыў дзирочку да й дзивиццэ. Лесничиха з попом пьюць и едзяць. Килижно прыехаў лесник да й стукае у дзьвэры. Поп з лесничихою пэрэлякалиса.

– Дзе мне подзецца? – пытаецца поп.

– Лезь пуд печ.

Поп залез пуд печ. А баба зарэ ўсе поховала да ўже охаючи (ним-то ена вэльми хвора) отчыняе чоловеку.

– Що ты, жинко, так доўго не одчыняла?

– Ой, коли ж я вэльми хвора.

А Иван злез з чэрдока да й просиццэ на ноч. Жонка не пускае. А чоловек каже:

– Не твое дзело, бабо! Коли я пускаю, то значыць, можно.

Ось лесник и пытаеццэ:

– Чы нема у тебэ, бабо, чого зьести?

– Откуль же що у мэне будзе? Я хвора, з ложка не злазила. Унь там на прыпэчку стоить щэ тая картофля, що ты рано не доеў.

Узяў лесник холодну картофлю и стаў ести. Прыглашае й Ивана. А Иванушка каже:

– Постой-но! У мэнэ е така шкура, що умее говорыць. Я попытаюса ее, чы нема чого смачнейшого.

Узяў ён свою шкуру, прывезаў до ножки стола и стаў тузать. Рыпне шкурка.

– Луп-луп, шкурка! Що ты кажэш? Шкурка кажэ, що там на полицы стояць миски, а ў йих яешня и коўбаса.

Побачыў лесник – праудa.

– Ну, давай усе ести.

– Не, постой! Я щэ попытаю. Луп-луп, шкурка, що ты кажешь? Шкурка каже, що там на пэчи стояць булки.

Побачыў лесничы – праўда.

– Ну, давай будом ести.

– Не, почэкай! Я ще попытаю. Луп-луп, шкурка, що ты кажеш? Вона каже, що пуд лавой стоиць вино.

Найшли вино.

– Э! Дак гэта ты така хвора!

А жонка стогне, аж кинчаецца.

– Ну, давай же вупьем!

– Не, почекай! Я ще попытаюса.

Жонка просто помирае.

– Луп-луп, шкурка, що ты кажеш? Вина каже, що пуд печою поп седзиць.

Поп так и заколотиўса. А жонка замэрла. Отчынили пудпечче, аж и праўда, поп седзиць.

– Що ж мне робиць з гэтым попом?

– Давай, – каже Иван, – напарым воды ды опарым попа, коб вон больш не лазиў до баб.

Так и зробили. Але як облили его кипэтком, то вон и кинчыўса.

– Що ж гэто ты наробиў? – каже Иван. – Цепэр я пойду да донесу на тебэ, що ты попа убиў.

– Брацику мой милы! Що хоч бэры – ат тольки не кажы!

– Ну, добрэ, дай горнец золота, то я схоўваю тобе гэтого попа.

Лесник даў ему горнец золота.

– А цепэр дай ще белу рубаху, шапку и машок.

Лесник усе гэтае даў. Иван ўсадзиў попа ў машок и понёс. Бачыць, на огородзи лежыць ворох капусты. Ён одзеў попа ў белу сорочку, напьяв ему шапку, пудпэр ёго колом коло тое капусты, а сам пошоў у хату хозяина, да й каже:

– Унь, нехта капусту вашу крадзе.

– Бижы, жонко!

– Ты сам бажи! Я боюса.

Мужик ухопиў кочерку да й побег к тому злодзею. А злодзей седзиць – не ўтекае. Мужык россердзиўса да як лузене его кочергою, то злодзей й ўпаў. А Иван прыбег да и каже:

– А що ж гот ты наробиў? Гэто ж ты чоловека ўбиў! Пойду донесу на цебэ.

А мужик просиццэ:

– Що хоч бэры – оно не кажы!

– Ну, дык давай. Горнец золота и муки троха.

Мужик даў ёму горнец золота. А Иван зобраў попа и понёс далей. Идзе, аж бачыць млин. Ён зарэ посадзиў мэртвого попа на лотку, обсыпаў мукою да й побег к мэльнику.

– Що ты робишь! Ты спиш, а у цебэ муку крадуць!

Мэльник схопиў кола ды з опалу (сгоряча[1]) як рэзьне, та чоловек з лодки и покотиўса ў вир (омут[2]). А Иван и каже:

– Що ж ты гэто наробиў? Ты чоловека ўтопиў. Я донесу на тебэ.

Мэльник зомлеў.

– Що хоч бэры – тольки никому не кажи.

– Давай горнец золота.

Мэльник не спорыў. Собраў Иван 3 горцы золота да й пошоў дадому. Прышоў, а браты смэюцца:

– Ну, що? Богато дзе зоробиу?

А вон йим ничого не кажучи:

– Несите гарца, буду золото мерати.

Ены смэюцца, а ён свое правиць. Прынесли таки. Як стау ён мерыць золото, завидно йим стало. Захотели й воны розбогатети. Зарэ прыказуюць жонкам, коб варыли им еду на дорогу. Воны наварыли й напэкли и поскладали ў машки. Браты побрали машки да й пошли. А Иван назирком за йими. Ось поклали воны свое машки и полегли отдыхаць. А Иван зарэ повуймаў з машкоў мьясо и пироги ды насаджаў туды камення и колод. Стали браты пудыматиса. Що гэта, кажуць, наши машки такие важкие! Пошли далей. Захотелос им обедать. Сели воны пуд сосну и стали розвъязувати свое машки. Ажно там колоды да коменне. У одно толек найшлоса трохи крупы. Стали воны варыць крупник. А Иван седзеў на сосне. Почали воны ести крупник, коли ж зьвэрху нешто льеццэ. Воны пэрэлякалиса и поўтекали. Так ни шчым воны й прышли додому.

Помэрла як раз у йих матка. Браты й кажуць:

– Коли ты таки богаты, то хорони матеру.

– Добре, – каже, – не одказваюса.

Нарадзиў ён свою матку и понёс у город. Там купиў столик, булок, цукэркоў и посадзиў за стол мэртву матку, ниба то вона торгуэ. А полицэйски пудошоў да каже:

– Вон одсиль! Тут не можна торговаць.

А вона седзиць. Тода вон як дасць ёй пуд вухо, вона и пэрэкатилоса. А Иван зара и каже:

– Що ты гэто наробиў? Ты ж убиў мою матку. Я тебэ ў суд.

---

[1] Заўвага збіральніка.

[2] Заўвага збіральніка.

А полицэйски просиццэ:

– Щохоч бэры – оно никому не кажи.

– Ну, добре! Давай горнец золота.

Полицейски даў ёму горнец золота и ён похорониў свою матку чэсть чэстью.

Блізкі варыянт гл. [Казкі ў сучасных запісах, № 245, с. 490–491, сюжэт СУС 1535 + № 248, с. 494–450 СУС 1537]

227. «Байка»

Був дид и з бабкою, да нэ було у их диток. Баба послала дида у лис, коб высэк тэлэшика да принюс до дому. Да зробылы колюбиль да и зачалы колыхаты, то дид, то баба, да и кажуть:

– А-а-а тэлэшика, наварить баба кулэшика, будэ тоби, будэ и мни.

А з того тэлэшика зробывся хлопчик, вуон вырус, а дид ёму зробыў човна, да и поихав Иванко ловыты рыбу. Пошла маты зваты ёго вэчэраты да каже:

– Иванко, Иванко, ходы вечераты.

А вуон каже:

– Иду, матко, пливу, матко, вэзу тоби човнуок рыбкы.

А гето учула мэдвэдыца, да и подумала, добрэ и мни рыбка, да на другы раз пошла вуона гукаты. Алэ Иванко познаў, що нэ маты гукае, да каже юй:

– Знаю, знаю, нэ моя маты клыче мэнэ вэчераты.

Тодзи мэдвэдыца пошла до коволя, шоб сковаў юй тонкый голосок, да й пошла гукаты зноў, а Иванко нэ познаў, що нэ маты зовэ, да й прыплив до берега. Тогди ёго мэдвэдыца ухопыла, да и занэсла к соби до дому, двэра булы заперты, а вона и каже:

– Олэнка, Олэнка, мое дитятко, отчыны двера, нэсу Иванка.

Прынэсла у хаты да и сказала Олэнци, щоб зготовала Иванка, а сама пошла по госты. Олэнка ж напалыла пичку да выгребла, да прынесла лопату да и каже:

– Иванко, похутаймоса.

Вуон положить ручку на лопату, альбо нуожку, вуона усэ каже не гэ, а вуон юй каже:

– Тож я нэ видаю, научы мэнэ.

Вуона згорнуласа, лэгла на лопату, а Иванко шусть яе у пичь да и зачинывъ. А голувоньку одризав, убраў у коснычкы, да и положиў у подушкы, а яе спюк, выняў, да покраяў, а сам вышоў на двуор, дэ стояв високый явор, злиз на его да и сэдыть, а мэдвэдыця вэдэ госты да каже:

– Олэнка, Олэнка, отчыны двэра.

А як Олэнка нэ одозваласа, то вона кажэ:

– Гэто вуона утомыласа Иванка пэкучы.

Да и пошлы у хаты. Напылыса, наилыса, потым вышла з хаты да и кажуть:

– Покатымоса, повалимоса, Иванчиного мьяска наившиса.

А Иванко з явора:

– Покотиса, повалиса, Олэнчиного мьяска наившиса.

Мэдвэдыца учула гэтэе да и каже своим гостям:

– Цыттэ, цыттэ, мои мылы госты, нидэ злый дух пое.

Але потым углэдыла Иванка на явори, прынэсла секирку, да и хотила зсикты явора, а Иванко углэдыв гэтэе, да побачыв, що лэтять гускы, попросыў у их пирьечка, да и полэтив з ими до своюй маткы, сиев у садочку да и гускы пасэ. А у бабкы була сучечка, вона ёго углэдыла, прыбэгла до бабкы, да и каже:

– Гаў-гаў, бабко, дэ твуой Иванко, у садочку гускы пасэ, волуочкы вье, постолыкы плэтэ.

Баба шарах сучечку чыплэёю по ногах, пэрэбыла сучеццы ногу, да и каже:

– Мого Иванка вже нэма на свиты, а ты всэ кажешь, що вуон живэ.

Але сучечка нэ слухае, а всэ брэше, що Иванко гускы пасэ. Пошоў диед дывытыса, ажно и правда. Тодзи гускы в одрыну, даў бочку пшеныцы и цебер водыци, Иванка за стуол, а сучечку пуд стуол, да зачалы пыты, скакаты, да Иванка поздравляты.

И я там була и мэд пыла, по бородзи тэкло, а ў души нэ було, хотила и вам прынесты, ажно и мне нэ стэкло.

Блізкі варыянт гл. [Казкі ў сучасных запісах, № 89, с. 174–178, сюжэт СУС 327]

228. «Поп-прелюбодей (Паробок и дзянка)»

Жиў собе мужик и баба, да буў у йих паробок. Поехаў раз чоловек с паробком орацъ, а жонка засталаса ўдома. Едут, чоловек успомниў, що вон не заклау целятом.

– Бажы, – каже паробку, – да заложи целятом.

Побег той додому. А до жонки прышоў поп. Як побачыли воны, що бажыць паробок, зарэ стали думаць, куды схаватиса.

– Побагу, – каже поп, – к целятом да й схоcваюса у ясли.

– Добре, – каже жонка.

Прыбегае паробок да й каже:

– Дзянко! Дзядзько казаў, коб я подаваў целятом.

– Ой, дзетка, не давай, идзи назад. Я ўже подовала.

– Ничого не зробиш, коли дзядзько сказау, то я мушу.

Побег вон у хлев, стау класть. Ано – аж там нешто чорнэе. Вон як ухопиць полозу да давай молотиць попа. А той выскачиў да й побег. Паробок прыходзиць у хату дай каже:

– Знаешь, дзянко, у нас у хлеве буў хтось с широкыми рукавами.

– Ой, мое детки, то тобе покозалоса. Никого там не було. Ты тольки дзядзька напужаеш.

Паробок пашоу у поле да й каже дзеду:

– Добре, дзядзько, що я йишоў – а то хтось хатеў покрасти наши целята.

На други дзень зноў едзе чоловек с паробком на роботу. А паробок и каже:

– Я, дзядзько, не подоваў овэчкам. Побагу я закину йим.

– Бажи.

А у жонки зноў поп. Як угледзели воны паробка, поп зарэ й каже:

– Побагу я сховаюса ў овэчи хлев. Може ён туды не поидзе.

А паробок просто туды. Бачыць – нечисть лежыть помиж овэчек. Ён за полозу да попуском, попуском того попа. А поп як схопиццэ да ўтёки. А паробок за йим. Прыходзиць зноў паробок у хату да й каже:

– Знаеш, дзянко! Зноў я бачыў штось у широких рукавах.

– Ой, мое дзетко, то тобе здалоса. Ничого там не було.

Пошоў паробок к дзеду да й каже:

– От, дзядзько, добрэ, що я пошоў. Нехто ў овэчках буў.

На трэйти дзень зноў ехаць чоловеку с паробком араць. А жонка вэльми росхворэласа и просиць паробка:

– Прынеси ко мне, голубчик, сноп жыта. Буду я колоски пэрэбираць да личыць, скольки мне дзён уже жыць засталоса.

Хлопэц прынес куль жыта дай поехаў. Дорогою зноў каже чоловеку:

– Побагу я но додому да домолочу жыто, що не хотиў.

– Добрэ, – кажэ чоловек.

Бажыць паробок додому, а жонка угледзела да й каже попу:

– Сховайса но ў сноп. Вон цебэ тут не найдзе.

А хлопэц прыбег да й каже:

– Дзянко! Казаў дзядзько, коб я змолоциў гэтого снопа.

– Що ты, дзицятко! Гэтый же сноп мне будзе. Я хоть подзиўлюса на ёго.

– Не! Сказано змолотить – то змолотить.

– Ох, дзетко, гэтый же сноп вэльми важки. Ты пудорвэсса.

– Ничога.

Схопиў вон того снопа, запэр у клуню, положиў на току да й ну молотити цэпом. Попу нема рады. Ён раком, раком да наутёки. А паробок с цепом за йим.

На чацьвёрты дзень поп уже не йдзе к жонцы, а зове ее у поле.

– Я нибы то поеду ораць. А ты прынеси мне ести. Коб ты легчэй познала мане, то я пэрэвяжу свого вола намэткою.

А паробок и пучуў тое. Зьбираеццэ зноў чоловек у поле. А жонко стогне, зоўсим росхворэлась. Прыехали воны, оруць. А паробок и каже:

– Да й но, дзядзько, пэрэвьяжем вола намэткою.

– Нащо гэто?

– От, щоб мухи не кусали.

Повэзаў ён вола да и ждже. Колижно бачыць идэ баба, горшки з обедом на пэрэду висять и ззаду.

– Бигмо, – каже, – дзядзько! Несе дзянка нам ести. Зроду не носила, а то нещо зробилось.

А вона, як побачыла, що не туды, то й замлела. А паробок каже:

– Ой, бедна дзянка! Зоусим замучилас, несучи горшки.

Стали воны ести. А вона розгледаецца навыкола и бачыць пуд лесом свого попа. Ён вэльми жалобно на ее поглядав.

– Боже ж мой, Боже! То б ты, чоловече, хотя позваў того бедного попа пообедати з нами.

А паробок зарэ:

– Я побагу.

– Добре.

Побежал позвать. Поп гаворит, соха сломана. Паробок пришел и говорит:

– У попа соха поломалась. Просит, что ты пришов починить.

Мужик взял соху и пошел. А [неразборліва – *Ю. А.*] Жона в другую сторону. Мужик [неразборліва – Ю. А.] догнал попа и зарубил его.

Блізкі варыянт гл. [Казкі ў сучасных запісах, № 259, с. 511–512, сюжэт СУС 1561]

229. «Разбойник и цароўна»

У некотором царстве, некотором государстве жиў цар, а ў ёго було дзьве дочки. Да вэльми гордые, такие гордые, що не могли собе и жэнихоў найти. Хто ни прыедзе ўсе не добрэ.

А буў на свети вэлики розбойник. Той убраўса ў хорошее платте, у крэсты и зьвёзды и поехаў к той царэуни. Колижно и понаравиўса. Посватоўса той разбойник к царэуни, забраў ее и поехаў. Ён казаў ёй, що вэзе ее у свой дворэц. Аж и прывозить: дворэц той пуд землею. А в ём вэльми богато комнат. И ўсе хороше убраные. Розбойник заставиў царэўну у дворцэ, даў ёй яблыко, шоўкову хустку и ключи дай каже:

– Я поеду по дзелах своих, а ты застанеса ўдома. Ходы по усих комнатах, а тольки не ходзи у одну.

Поехау розбойник, а царэўна зосталаса. Скучно ёй стало. Почала вона ходзить по комнатах. Пэрэгледзела усе. Захотелоса ёй глянуть и тую, що чоловек казаў, не ходзи. Одчинила вона двэры, ажно бачыць – стоить кадка. А ў той кадцы поўно крыви, костей, телесо лежыць. Вона спужаласа, а яблычко упало з рук у кроў. Вона схопила зо страху яблыко да давай терти платком. Яблыко стало сухэе, але платок помараўса ў кроў.

Прыежджае чоловек.

– Як ты маесса? Не скучала?

– Не.

– А у тую комнату не ходзила?

– Не.

– Покажи яблыко. Добре. Покажи хустку.

А там кроў. Повэли ее зарэ у тую саму комнату и адрубали голову.

А розбойник зноў убраўса и поехаў к цару, нибы то у гости. Царска дочка стала роспытуваць, як там ее сестра маецца, чому не прыехала. А вон каже, що сестрэ вэльми добрэ жывэццэ и шо вона просила ее прыезати к йим у гости. Царэўна зарэ собраласа и поехала. Але по дорози нешто страшно ёй стало. Хотела вона вэрнуцца, да ўжэ позно було.

Прывъёз розбойник другую царскую дочку да й заставиў собе жонкою. Зноў едзе ён на розбои, нибы то по дзелах, а ёй прыказуе, щоб не ходзила у тую комнату. От даў ёй ключи, яблыко и хустку и поехаў. А царэўна зарэ й побегла

у тую комнату. Одчынила двэры – аж там сестра бэз головы. Вона спужалас, а яблыко и упало ў кроў. Вона скорэй схопила свою красну юпку да й вытерла тое яблыко. Стала вона розгледатиса по комнати и найшла там воду живущу и зростущу. Вона зарэ прыставила сестрэ голову и помазала зрастущою водою – голова зрозлас, помазала жывущою – сестра ожыла. Вона сховала ее, комнату замкнула, вэрнуласа на свое место. И добрэ зробыла, бо вэрнуўса уже чоловек. Пытае ее, чы не хадзила вона у тую комнату.

– Не, – каже.

– Пакажи яблыко – сухэе. Пакажи хустку – чыста. Ну, добрэ, – каже, – заставайса ж ты тут, а я зноў поеду.

Поехаў вон. А вона забраласа с сестрою да й утекли. Розбойники, як вэрнулиса, пасели на кони да й кинулис догоняти. Почули сёстры, що догоняюць их, да скорэй поховалиса у дупло. Розбойники проскакали и не заметили их. Доўго йшли воны додому. Обмуралиса и прышли зоўсим иные, чорные, у гразе. Царские слуги, як побачили их, попужалися – думали, чэрти. Цар не нарадваўса своим дочкам. Приехал розбойник. У него справляюцца, як жывуць царэўны. Он врет. Его хватают и корают.

Блізкі варыянт гл. [Казкі ў сучасных запісах, № 75, с. 135–137, сюжэт СУС 311]

Легенды

230. «Першы чалавек»
(г. Мазыр)

Некали, стварыўши сьвет, сатварыў Бог и чалавека и ўсе жывущэе. И ўсе тэе жывущэе аддаў Бог пад начало чалавеку. Усе ему падабалосе, адно тольки не падабалосе – што Бог натварыў и гаду ўсякого (усецкаго[1]). Стаў той чалавек малиццэ и прасить Бога, каб ён зьништожыў гадаў (гадоў[2]).

Бог паслухаў его, сабраў усих гадоў, завезаў у мешок, аддаў таму чалавеку да й кажэ:

– На! Неси ты еты мешок и утапи его ў рэце, да тольки, барани Божэ, не заглядуй у мешок, бо тады прападзеш.

Чалавек узяў и панёс. Але йдучи дарогаю, ён не вудзержаў, захотелосе ему пагледзеть, што там, у том мешку. Разьвезаў мешок, а ўсе гады вускачили и паразьбегались.

От Бог и кажэ:

– Кали ты не паслухаў мене и не сполниў маго прыказу, дак будзеш жэ ты буслам и дотуль будзеш сабирать тых гадаў, покуль (поки[3]) не сабереш усих.

Було то щэ до Адама.

Блізкі варыянт гл. [Легенды і паданні, № 50–52, с. 59–61]

---

[1] Заўвага збіральніка.
[2] Заўвага збіральніка.
[3] Заўвага збіральніка.

231. «Чаму на вольси абалонь чырвона»
(г. Мазыр)

Сатварыўши сьвет, сатварыў Бог и ангелаў. Глаўны з их буў Его памошникам. Але не хателось ему карыцца Богу, хотелось ему самому стать Богам. От прыходить ён к Богу да й кажэ:

– Господзи! Я хацеў бы щэ больш натварыть табе слуг, да не ўмею. Як то трэба рабить?

А Бог, ведаючи ўже чаго ён хочэ, адказуе:

– Вуйди, стань и кивай пальцэм. Як киўнеш, то зарэз и зробиццэ новуй ангел.

Вуйшоў ето памошник да й давай кивать пальцом. Киўне раз у адну сторану, а дзесяць у другую. Ето ён хатеў нарабить сабе слуг, каб скинуть Бога. За ето Бог прызваў его к сабе да й кажэ:

– Кали ты хатеў падманить мене, то от жэ не будешь ты ангелам, а будеш чортам разам са ўсими твайими слугами.

И стаў памошник Бога сатаною. Захателось ему зрабить яку-небудзь пакась Богу. Зьлепиў ён з глины сабачку да й кажэ:

– Куси Бога!

А ена ни з места. Пашоў ён да Бога да й путаецца:

– Чаму ето так, Госпадзи! Зробиў я сабачку з глины, а аживить не магу. Як ето трэба зрабить?

А Бог адвечае:

– Скажи «куси чорта!», дак ена зараз аживе.

Пашоў сатана да й зноў кажэ «куси Бога!». Сабака не ворушиццэ. Пашоў ён изноў да Бога. А Бог ему изноў тое самэе каже. И так да трох раз. Наканец рашиўса ён. Падыйшоў к дзераву (то была вольха), каб можна було на ўсяки случай утекти, да й крыкнуў «куси чорта!», а сам хучэй на дзерево. Але сабака усьпела схватить его за ногу и разарвала. Кроў палилась и аблила вольху. Аттаго и кара на ёй, як здзерэш, чырвона.

Блізкі варыянт гл. [Легенды і паданні, № 90, с. 75–76]

Паданні

232. «Каменные валы»
(г. Мазыр)

Було то ў колишние годы. Паехаў неки чалавек на первуй дзень Великадня араць. Не сьтерпеў Бог такого граха, скараў и его самого и валоў его – абратиў их у камень. И доси лежыць той камень пад Мазырам на поли, як перэстероги для ўсих тых, хто не ўвважае на Бога.

Блізкі варыянт гл. [Легенды і паданні, № 616–617, с. 355–356]

ЯНІНА ГРЫНЕВІЧ, ІРЫНА СМІРНОВА

ФАЛЬКЛОРНАЯ СПАДЧЫНА А. СУПІНСКАГА Ў АРХІВЕ ІМЭФ

Імя Антона Казіміравіча Супінскага (1896–1960), выдатнага савецкага этнографа, фальклырыста, краязнаўцы, незаслужана забытае ў Беларусі. Але сёння яго навуковая спадчына адкрываецца для даследчыкаў традыцыйнай беларускай культуры, як адкрываецца і яго асоба.

А. Супінскі нарадзіўся 18 сакавіка 1896 г. у в. Дастоева Пінскага павета Мінскай губерні. Скончыў Вітчэўскую двухкласную настаўніцкую школу, выкладаў у Семяховіцкай і Дзятлавіцкай школах Пінскага павета. У 1915–1917 гадах быў мабілізаваны ў армію. У 1917 у Віцебску ўступіў у Чырвоную Армію, дзе служыў да 1922 г. Адначасова вучыўся ў Віцебскім інстытуце народнай адукацыі і Маскоўскім археалагічным інстытуце (завочна). Атрымаўшы па заканчэнні спецыяльнасць выкладчыка гісторыі, працаваў у школах г. Віцебска, быў актыўным удзельнікам краязнаўчага руху на Віцебшчыне[1].

У 1928 годзе А. Супінскі быў камандзіраваны ў якасці аспіранта ў Дзяржаўную акадэмію гісторыі мытэрыяльнай культуры ў Ленінградзе, у далейшым там жа займаўся навуковай дзейнасцю. З 1928 г. Антон Казіміравіч стаў працаваць у Інстытуце па вывучэнні народаў Савецкага Саюза, у 1930 г. Супінскі ўжо загадваў беларускім аддзелам Інстытута, правёў шмат экспедыцый па Беларусі[2], актыўна працаваў над стварэннем экспазіцыі «Беларусія і БССР» у 1932 г.[3] Падрыхтаваў выданне «Белорусы»[4], напісаў манаграфію «Очерк истории одежды у белорусов» (не апублікавана).

Даследчык вельмі падрабязна займаўся вывучэннем гісторыі беларускага жытла і, каб атрымаць дадатковыя звесткі для заканчэння гэтай работы, у 1934 г. удзельнічаў у экспедыцыі ў Паўночную Шорыю[5]. У 1932–1937 гг. Супінскі шмат часу аддаваў рабоце ў рэдакцыі часопіса «Савецкая этнаграфія». Вельмі папулярнае і аўтарытэтнае ў тыя часы вучэнне акадэміка М. Мара захапіла маладога даследчыка і пакінула значны след у яго навуковай дзейнасці. Так, у артыкуле «“Понева” и “вставка” в белорусской женской одежде (К вопросу об их культовом происхождении)» Супінскі зрабіў спробу прымяніць ідэю аб «касмічнай» стадыі першабытнага мыслення і семантычных законах да сабраных

[1] *Супінскі А. К.* Магільнік каля вёскі Лятох // Віцебшчына. Т. 1. Віцебск, 1925. С. 18–21; *Ён жа.* Школа і краязнаўчыя музеі // Віцебшчына. Т. 1. Віцебск, 1925. С. 213; *Ён жа.* Прыгонная Віцебшчына (нарыс) // Віцебшчына. Т. 2. Віцебск, 1928. С. 132–139.

[2] *Супинский. А. К.* Комплексная экспедиция в белорусское Полесье (1932 г.) / Вестн. академии наук СССР, 1933, № 8–9, с. 92–98; *Ён жа.* Институт по изучению народов СССР(ИПИН). Белорусский сектор / Вестн. академии наук СССР. 1931, № 10. С. 67–60

[3] *Супинский А. К.* Белоруссия и БССР [Текст] : путеводитель во выст. гос. этнограф. музея / А. К. Супинский. Л.: Гос. этнограф. музей, 1934.

[4] *Супинский. А. К.* Белорусы. Пробная статья справочника «Народы СССР». Труды Института по изучению народов СССР. 34 с., с 10 фиг. и картой. П. 1 р. / Вестн. академии наук СССР, 1933, № 4. С. 62.

[5] Цяпер у Кемераўскай вобласці Расіі.

ім падчас экспедыцый па Беларусі матэрыялаў адносна жаночага паяснога адзення[1].

У 1937 годзе А. Супінскі, як і многія дзеячы навукі, быў арыштаваны і амаль на дзесяць гадоў адпраўлены ў ссылку. У 1939 г. знаходзіўся ў Архангельскай вобласці, у сумнавядомым Каргапольлагу. Але нават у зняволенні ён здолеў займацца навуковай і даследчай работай. У 1941 г. падрыхтаваў манаграфію «Название «Каргополь» и его историко-лингвистическое происхождение».

Пасля вызвалення Антон Казіміравіч пасяліўся ў г. Чарапаўцы Валагодскай вобласці. У 1947–1949 гг. працаваў у Чарапавецкім настаўніцкім інстытуце[2] на кафедры гісторыі, у Чарапавецкім краязнаўчым музеі, вёў актыўныя палявыя этнаграфічныя і археалагічныя даследаванні. Падрыхтаваў і абараніў у Ленінградскім дзяржаўным інстытуце этнаграфіі дысертацыю «Этнографические памятники жилища лесной зоны СССР» (1947 г.). У 1949–1951 гг. працаваў у Комі філіяле АН СССР у сектары мовы, пісьменнасці, літаратуры і гісторыі, падрыхтаваў шмат артыкулаў па этнічнай гісторыі народа комі, працаваў над доктарскай дысертацыяй «Социально-экономическое и культурное развитие Коми края в первой половине II тысячелетия н. э.». У 1951 годзе пераехаў у Ленінград, супрацоўнічаў з Дзяржаўным музеем этнаграфіі народаў СССР. Памёр у 1960 г., пахаваны на Праабражэнскіх могілках у Санкт-Пецярбурзе.

У фальклорнай калекцыі ІМЭФ (ф. 9, воп. 5, спр. 6) захоўваюцца матэрыялы, сабраныя даследчыкам на тэрыторыі Беларусі ў 1929–1936 гг. У справе тры невялікія сшыткі памерам у паўліста, запісы надрукаваны на машынцы, дакладна атрыбутаваны. Фальклорныя матэрыялы былі дасланы ў Акадэмію навук Беларусі ў 1949 г. з г. Чарапаўца, аб чым сведчыць ліст А. Супінскага. Звяртаючыся да супрацоўніка Акадэміі навук БССР М. Грынблата, Антон Казіміравіч паведамляе: «Глубокоуважаемый Михаил Яковлевич! Не считая возможным держать под спудом материалы, над которыми я лично не собираюсь работать, по крайней мере, в ближайшем будущем, посылаю их в Ваше распоряжение. <…> При Вашем согласии, я мог бы подготовить еще 1500 аналогичных карточек по истории материальной культуры, именно по темам: 1. «Три типа культуры жилища верхнеднепровской Руси», 2. «История одежды белорусов». Одновременно я мог взять на себя подготовку чертежей и карт распространения указанных памятников материальной культуры. …Искренне уважающий Вас А. К. Супинский. 24 февраля 1949 года». Улічваючы адсутнасць у архіве ІМЭФ прапанаваных А. Супінскім матэрыялаў, можна меркаваць, што перапіска паміж навукоўцамі не была наладжана.

Фальклорна-этнаграфічныя матэрыялы А. Супінскага з архіва Інстытута ўключаюць апісанні каляндарных і сямейных абрадаў, а таксама запісы твораў розных жанраў, што былі зроблены ў перыяд з 1929 да 1936 гг. на тэрыторыях

[1] *Супинский А. К.* «Понева» и «вставка» в белорусской женской одежде (К вопросу об их культовом происхождении) // Советская этнография. 1932. № 2. С. 102–136.

[2] З 1954 года – Чарапавецкі педагагічны інстытут імя А. В. Луначарскага.

сучасных Віцебскай, Гомельскай і Брэсцкай абласцей (Бягомльскі р-н Мінскай акругі, Лепельскі р-н Полацкай акругі (1929); Лельчыцкі р-н Мазырскай акругі, Віцебскі р-н Віцебскай акругі (1932); Суражская акруга, Петрыкаўскі р-н Мазырскай акругі (1936).

Вялікую каштоўнасць для вывучэння рэгіянальных асаблівасцяў уяўляе грунтоўнае этнаграфічнае апісанне вяселля на Віцебшчыне. Даследчыкам падрабязна апісаны асноўныя этапы абраду і песні, якія іх суправаджаюць, прыгаворы і дзеянні. Значную ўвагу збіральнік надае шлюбнаму ўбору маладой.

Важнымі для сучаснай навукі з’яўляюцца дэталёвыя апісанні Купалля. Купальскі абрад на Віцебшчыне прадстаўлены рытуальным абходам поля, а на Гомельшчыне – абрадам спалення ведзьмы. Этнаграфічныя даныя дапоўнены вялікай колькасцю павер’яў, песень, прыказак. Асноўная тэма шматлікіх павер’яў – абарона сядзібы і свойскай жывёлы ад ведзьмы.

А. Супінскі прыводзіць звесткі пра архаічны абрад памінання продкаў – Дзяды, удзельнікам якога яму давялося стаць. Ён сцісла апісвае абрадавы бок памінальнай вячэры і дастаткова падрабязна спыняецца на рытуальных стравах, указвае даты календара, да якіх прымеркавана памінанне памерлых на Гомельшчыне.

Акрамя таго, А. Супінскі сабраў фальклорныя творы розных жанраў – прыказкі і прымаўкі, бытавыя і жартоўныя песні, прыпеўкі, а таксама некалькі казак. Прыказкі і прымаўкі (101 адзінка), занатаваныя ім, ахопліваюць не толькі традыцыйныя тэмы пра сямейнае жыццё, працу, сацыяльную няроўнасць і г. д., але і адгукаюцца на тагачасныя грамадскія працэсы і з’явы: у асобны раздзел вылучаны «кулацкія» прымаўкі.

Бытавыя песні, запісаныя этнографам, маюць высокую эстэтычную вартасць і апавядаюць пра ўзаемаадносіны паміж закаханымі, мужам і жонкай, а таксама не пакідаюць па-за ўвагай тэму рэкрутчва і салдацкай службы. Тэматыка дасціпных прыпевак, якіх у зборы больш за 20, – узаемаадносіны паміж безыменнымі героямі. Асаблівае месца сярод іх займаюць прыпеўкі калгаснай вёскі, якія маюць выразную антыкулацкую скіраванасць. Без перабольшванняў можна сцвярджаць, што яны – сапраўдныя помнікі свайго часу.

Фальклорна-этнаграфічныя запісы А.Супінскага з архіва ІМЭФ публікуюцца ўпершыню з захаваннем аўтарскага правапісу.

Вясельны абрад

Жаніх засылаў да нявесты сватоў і, калі яна пагаджалася выйсці за яго замуж, прызначалі дзень вяселля. Дзень дагавораў называлі «заручыны». У дні ад «заручын» і да вяселля нявеста хадзіла «запрашаць гасьцей на вясельле». Ідучы «запрашаць», нявеста адпаведчым чынам прыбіралася, менавіта: апранала чыстую сарочку з кужаля і такую ж кужэльную белую «спадніцу». Паверх сарочкі апраналася «курта», г. зн. кароткая, пашытая да таліі вопратка з даматканай валянай ваўнянай тканіны. Косы яна расплятала і расчэсвала, прычым адна част-

ка валасоў (адна каса) ляжала на плячах, а іншая (другая каса) – перакідвалася на грудзі. Паверх валасоў павязвалася хустка, нізка спушчаная на вочы. Канцы хусткі ішлі назад і завязваліся вузлом на патыліцы. Апранутая такім чынам нявеста ішла ў дом хросных бацькі і маці, якіх «запрашала» ў першую чаргу. Калі хросныя памерлі, запрашаліся з той жа хаты іх сваякі. Ад хросных нявеста ішла далей да іншых сваякоў, запрашала іх, цалавала старым руку, а маладым нізка кланялася. Акрамя сваякоў, яна запрашала ўвогуле ўсіх, каго толькі сустракала на сваім шляху, прычым зноў-такі цалавала руку старэйшым і нізка кланялася маладым. Да ўсіх скіроўвалася адна і тая ж просьба: «Прашу да мяне на вясельле». Напярэдадні вяселля ўвечары збіраліся запрошаныя – сваякі і суседзі. Гэта называлася «пазваць на каравай». Запрошаных частавалі, а пасля вячэры благаслаўлялі маладую. Благаслаўленне гэтае праводзілася наступным чынам: хто-небудзь з прысутных, неістотна – са сваякоў ці з суседзяў, мужчын ці жанчын, але толькі асоба, якая ведае спецыяльны тэкст благаслаўлення (інфарматар гэты тэкст не ведае), брала вядро, напоўненае вадой, і два піражкі, лезла на печку, садзілася на пячны слуп, які ў некаторых месцах Віцебшчыны называлі ‘дзедо’, і, у поўнай цішыні, тройчы вымаўляла благаславенне. Калі заканчвалася благаславенне, прысутныя дзяўчаты і жанчыны запявалі:

Лагословіця, людзі добрыя і суседзі,
Нашаму дзіцяці вясельле зайграці.

Музыканты гралі «Вясельле». Каравайны вечар сканчваўся пажаданнямі, якія накіроўваліся ў адрас прысутнай моладзі:

Першая свадзебка – Петрачкова,
Другая свадзебка – Марьюшкі і г. д.

На другі дзень, г. зн. у дзень вяселля – звычайна ў нядзелю, з раніцы іграла музыка, прысутныя спявалі ‘вясельле’. Пад гэтыя песні браты і сёстры маладой ці так званыя надкоснікі вялі маладую ў ‘істопку’ (клецць). На парозе істопкі маладая спынялася і яе зноў благаслаўлялі. У істопцы ўжо была падрыхтавана лаўка, пакрытая футрам поўсцю наверх, а пад лаўкаю стаяла міска, напоўненая жытам; тут кіравала абрадам хросная маці нявесты. Яна тройчы абводзіла маладую вакол сябе і прасіла прысутных, у першую чаргу бацькоў нявесты, «благаславіць маладую ў крэсла сесьці». Калі нявеста сірата, яна, пасля звароту хроснай, плакала і сама звярталася да памерлых бацькоў:

Татулечка мой, хоць тут цябе і нету,
Дык з таго сьвету благослыві мяне.

Такі ж зварот скіроўваўся і да памерлай маці. Пасля таго нявеста прасіла пра благаславенне ў прысутных:

Людцы-суседцы, благослывіце міне,
Людцы-суседцы, на крэслі сесьці,
Людцы-суседцы, на шчасьлівым месьцы.

Людцы-суседцы, калі благослывіце вы,
Людцы-суседцы, і бог благослывіць.

Маладая сядала «ў крэсла», а хросная маці расчэсвала ёй валасы і заплятала іх у дзве касы. У адну з кос яна крэпка ўплятала ліпавае лыка, аблытвала яго ніткамі так, каб цяжка было яго выдаліць. Выканаўшы гэта, хросная падымала маладую з «крэсла», а прысутныя пачыналі спяваць:

Марьечка, карыся,
Старому, малому кланіся,
Старага, малога не мінай –
Кожному ў ножкі паклон дай.

Нявеста ўсім нізка кланялася і цалавала рукі, не абмінаючы прысутных дзяцей. Родным жа бацьку і маці цалавала рукі і ногі. Пасля выканання гэтай часткі абраду дзяўчаты-«баяркі» (сяброўкі, шаферкі) і «надкоснікі» выводзілі нявесту на двор, дзе яе ўжо чакаў «моладзенец» (жаніх) з «дружынаю». Нявесту дружына сустракала з песняй:

Мы думалі, что сонейко ўсходзіць,
А тож наша братовочка выходзіць.
Мы думалі, што ў горадзе макаўка,
А тож наша братовочка Марьюшка.
Мы думалі, макаўка слоніцца,
А тож наша братовочка клоніцца.

Наперадзе маладой ішла яе родная маці, яна несла ў адной руцэ кубак з вадой, а ў другой – хустачку. «Моладзенец» прымаў ад яе ваду, піў некалькі глыткоў, а астатак выліваў назад, за сябе; хустачку ж ён падтыкаў за пояс. У гэты час дзяўчаты-«баяркі» спявалі:

Цёшча зяця вітаець,
У зяця нораў пытаець:
– Зяцю, зяцю малады,
Пакажы свае наровы.

Нявеста нізка кланялася «дружыне». «Моладзенец» і маладая ішлі ў хату, дзе сядалі за стол у «куту» (у пярэднім куце), менавіта: малады з «дружынай» за стол у куту, а маладая з «баяркамі» – за іншы стол, пастаўлены насупраць печы. Маці пачынала абдорванне дачкі: знімала з «кубела» (бочачка з крышкай, у якой захоўваўся пасаг нявесты, у палескіх беларусаў – «бонда») крышку, клала поўсцю ўверх футра (кажух), хлеб і соль. Усё гэта яна рабіла ў істопцы, дзе звычайна кубел і захоўваўся. Сабраўшы належнае, маці нявесты ставіла крышку (века) кубела сабе на галаву і накіроўвалася з істопкі ў хату. Тут яна спынялася на парозе, тройчы паварочвалася па кругу, падыходзіла да дачкі і казала:

Мая дачушка! Дарую цябе хлебом,
Сольлю, шчасцьем і долею.

Перадаўшы дачцы «века», яна падавала ёй і грошы. Дачка прымала падарункі, выходзіла з-за стала, абдымала маці, плакала і прыгаворвала:

Мамулька мая, за дары твае,
За дарагія дзякую цябе і г. д.

Услед за маці з хлебам, солю і грашыма падыходзіў бацька. Яна прымала падарункі, абдымала бацьку і паўтарала тую ж падзяку. За абдорваннем з боку бацькоў ішло прынашэнне падарункаў з боку хроснай маці, якая звычайна павінна была падарыць палатно і асобна «наметку» (род ручніка; выкарыстоўваецца замужнімі жанчынамі ў якасці галаўнога ўбору па дасягненні імі саракагадовага ўзросту. Спосабы павязвання наметкі ў беларусаў розных тэрыторый розныя). Услед за хроснай нявесту абдорвалі іншыя яе сваякі, а таксама і суседзі. Пасля заканчэння абдорвання «дружына» выходзіла з-за стала і разам з «моладзенцам» падыходзіла да стала маладой выкупаць нявесту. Пачынаўся торг з «баяркамі», якія запрошвалі цану, называлі сотні рублёў і нават тысячы. Нарэшце, дамаўляліся пра нейкую мінімальную суму, дружына плаціла за нявесту, звычайна капейкамі замест соцень (напрыклад, замоўленая цана – 500 руб., а плацілі 5 кап.). Грошы выкладвалі на стол, баяркі прымалі іх і аддавалі нявесту, але не адразу. Дружына здымала з моладзенца шапку і гэтай шапкай кідала ў нявесту. Баяркі акружалі апошнюю, стараліся адбіць шапку, прычым частка баярак стаяла ззаду нявесты на лаўцы. Паводле сэнсу гэтай гульні патрабавалася, каб шапка не была закінута на нявесту. Гульня працягвалася да таго часу, пакуль дружына не закіне шапкі. Як толькі гэта ўдавалася зрабіць, дружына аб'яўляла: «Дзеўка наша!» Тут нявеста хутка апускалася на падлогу, а баяркі наступалі на яе вопратку. Адзін з дружкаў – старэйшы дружка павінен быў падняць нявесту, і пакуль ён гэта рабіў, баяркі яму наказвалі:

Бяры, дружко, каб цябе за бакі брало.
Умей шанаваць, часта ў госьці пушчаць,
Ня бей дубцом, а навучай слаўцом.

Дружка, падняўшы маладую, падводзіў яе да «моладзенца». Апошні браў нявесту за руку і ў суправаджэнні дружыны выводзіў яе з кола баярак, садзіў за свой стол у «кут». Нявеста сядала на месца, а за ёй станавіўся брат – «надкоснік», які расплятаў косы, стараўся выплесці лыка, якое ўпляла ў істопцы хросная. Баяркі спявалі песню:

Стаіць брат над касою,
Як воўк над казою...

Як правіла, лыка выплесці не ўдавалася, і яго выразалі нажом. Выразанае лыка брат-«надкоснік» хаваў за бэльку. Па заканчэнні расплятання касы жаніх выходзіў з-за стала (дружына заставалася на месцы), браў нявесту за руку, выводзіў яе і ў суправаджэнні баярак адводзіў у істопку. Тут яе мылі, часалі, апраналі ў шлюбны ўбор, у тым ліку надзявалі на галаву вянок. Там жа ў істопцы маладых кармілі на жорнах. Дружына ў гэты час закусвала ў хаце. Маладыя

вярталіся ў хату. Поезд збіраўся ў царкву, але перад тым як выйсці з хаты, маладыя тройчы абыходзілі вакол стала, пры гэтым кожны раз нявеста цалавала іконы, а жаніх толькі кланяўся ім у кут. Цалаваць іконы ў доме нявесты жаніх не мог; ён рабіў гэта ў сваім доме, калі збіраўся ехаць за нявестай. Стол абыходзілі ў такім парадку: жаніх наперадзе, а нявеста за ім ззаду. Пасля заканчэння абыходу вакол стала нявеста са слязамі апускалася на зямлю, кланялася зямлі, прыпадала да яе, і галасіла:

Зямелька-мамка, благослыві мяне,
Зямелька-мамка, да шлюбу ўступіць.
Зямелька-мамка, калі благаслывіш,
І бог благаслывіць.

Перш чым выйсці з дому, яна яшчэ раз падыходзіла да бацькоў, якія яе благаслаўлялі, а затым нізка кланялася ўсім прысутным у доме.

З-пад вянца маладыя ехалі ў дом жаніха, бацькі якога сустракалі маладых. Калі сяло, у якім жылі бацькі нявесты, было па дарозе, то папярэдне на некаторы час спыняліся і тут.

Сустракаць маладых маці жаніха рыхтавалася наступным чынам: акрамя хлеба і солі, з якімі яна сустракала маладых, ёй трэба было падрыхтаваць для іх дарогу ў істопку, г. зн. да клеці. З гэтай мэтай яна рассцілала дарожкаю палатно, па якому праходзілі маладыя ў клець, не заходзячы ў хату, калі яны абое былі цнатлівымі. Калі ж малады страціў цнатлівасць да вяселля, то палатно ўвогуле не рассцілалася, і маладыя праходзілі ў клець па голай зямлі; калі ж не была цнатлівай маладая, малады ішоў па палатну, а яна побач з ім па голай зямлі.

Калі маці жаніха высцілала палатном дарогу да клеці, яе дочкі – сёстры жаніха і сяброўкі сясцёр спявалі:

Мамачка-вутка,
Увівайся крутка,
Знай сваё дельце,
Сьцялі палаценце
Ад варот да клеці,
Едуць твае дзеці –
Адно раджонае,
А другое – сужонае.

Маладыя праходзілі ў клець, у хату ім нельга было ісці да таго часу, пакуль сваякі маладой не прывязуць кубел з яе пасагам. У клеці маладыя жывуць некалькі дзён.

Калі ў пэўны час сваякі маладой прывозяць кубел з пасагам і ўязджаюць у двор, маладыя выходзяць ім насустрач і нізка кланяюцца. Выходзяць таксама і бацькі маладога, якія клічуць у хату прыехаўшых бацькоў маладой. Маладыя не ідуць у дом: «Яе бацькі сьнедаюць». Сваякі маладога бяруць кубел, пераносяць яго ў істопку. Тут кубел раскрываюць і дастаюць вопратку для маладой, а таксама вопратку і для маладога, якую маладая падрыхтавала свайму

мужу, калі яшчэ была яго нявестай. Затым бралі хлебную дзяжу, апракідвалі яе ўверх дном і ставілі на яе міску з вадой. Маладыя распраналіся да сарочкі, кідалі ў міску грошы і пачыналі мыцца, спачатку самастойна, а потым мылі адно аднаго. У час умывання прысутнічае маці маладога, якая стаіць тут з ручнікам. Памыўшы адно аднаго, маладыя падыходзілі да яе, але не выціраліся ручнікам, а крысом яе кужэльнай «спадніцы». Маладыя апранаюцца, і сваякі нявесты апранаюць бабін убор – «тканку»*. Абрад апранання тканкі называюць «ачэпінамі». Галоўнай дзейнай асобай у гэтым абрадзе з'яўляецца хросная маці маладой. Апраналі тканку наступным чынам: расчэсвалі валасы і апраналі тканку-абруч. Пасля гэтага валасы з патыліцы перакідваліся наперад і тут звязваліся адным вузлом; валасы з патыліцы з пярэдняй часткі галавы і са скроняў перакідваліся назад і гэтак жа завязваліся вузлом на патыліцы. Сабраўшы такім чынам валасы, апраналі чапец, пашыты з паркалю на тасьме, якая і сцягвалася ззаду, дзе завязвалася на патыліцы. Наверх на чапец апраналі хусту, перавязвалі яе канцы – адзін раз на патыліцы і затым два разы (у тугі вузел) спераду. Апошняй павязвалі хусту, звычайна каляровую (першая хуста – белая), якую складвалі пласцікам, падвязвалі «пад бараду», звязваючы канцы на макушцы галавы.

У час абраду ачэпін маладая тры разы зрывае з сябе чапец і кідае на печ істопкі, але кожны раз муж падымае яе і падае жонцы. Беручы ад яго чапец, маладая плача і галосіць:

Я гэты чапец падкіну пад печ,
А гэту тканку падкіну пад лаўку.

Пасля апранання маладой свякроў бярэ гарэлку, часцей падсалоджаную настойку ці так званую салодкую гарэлку. Бутэлька з «гарэлкай» апаясана чырвонай лентай. Свякроў частуе чаркай гарэлкі спачатку маладых, а потым сваякоў маладой. Пасля гэтага ўсе ідуць у хату. Сваякі маладой нясуць абрусы і ручнікі на абразы, а таксама ручнікі-«набожнікі» (на іконы). Маці і бацька маладога становяцца каля печы, і як бы закрываюць яе сабою. Калі маладая заходзіць у хату, то яна пакрывае свёкра і свякроў сваім палатном. Абое маладыя кланяюцца бацькам і цалуюць ім рукі. Маладая кідае грошы на печ, бярэ ручнікі і абрусы, ідзе ў пярэдні кут. Тут яна здымае са стала стары абрус і засцілае свой. Тое ж самае яна робіць і з «набожнікамі» – здымае старыя і вешае свае. Пасля таго маладая падыходзіла да печы, здымала з сябе пояс і кідала яго на печ. Услед за тым свякроў садзіла маладых за стол, даставала з печы гаршчок прасяной кашы і ставіла яго перад маладымі. Сама яна апранала «кажух» (футра) поўсцю навыварат, брала ў рукі лазовы дубец, узлазіла на лаўку, падыходзіла да маладых і кожнага з іх сцябала гэтым дубцом адзін раз. Маладыя падскоквалі і пачыналі

* Тканка – галаўны ўбор замужняй жанчыны. Яго часткі: а) уласна тканка альбо звітае ў выглядзе вяроўкі ліпавае лыка, з якога робіцца абруч (у заходняй Беларусі – кібалка), які трымае ўбраныя валасы, яны ніколі пасля шлюбу не заплятаюцца ў косы; б) чапец; в) хуста альбо хустка.

бегаць вакол стала. Калі абое былі цнатлівымі, яны павінны былі пераскочыць праз стол з кашай, у адваротным жа выпадку яны аббягалі вакол стала і выходзілі з хаты. Свякроў жа, стоячы на лаўцы, скакала і казала:

Хвала табе, боже,
Што ўдалося
І ў вяночак завілося:
Даў мне бог нявестку –
Дужую, дасужую,
Вумную, разумную,
Гожую, прыгожую.

Маладая падыходзіла да стала і кідала на кашу паясок. Свякроў гэты паясок падымала. Сваякоў маладой – пасажнікаў у такім выпадку садзілі за стол, ушаноўвалі іх, прапаноўвалі пачастункі. Калі ж нявеста страціла цнатлівасць да вяселля, яе сваякоў праганялі, а бацьку надзявалі на шыю хамут і адпраўлялі дадому без пачастункаў. На гэтым абрад і заканчваўся, па меншай меры, яго афіцыйная абрадавая частка. У далейшым магло адбывацца застолле ў доме жаніха і нявесты па чарзе. Працягласць гэтых застолляў залежала ад заможнасці маладых, дакладней, іх бацькоў.

Зап. у 1929 г. у в. Слабада Асецкага с/с Бягомльскага р-на Мінскай акругі[1]
ад Буяўскай Хвядоры, 58 г.

* * *

Галаўным уборам замужняй жанчыны служыць «тканка», якая складаецца з трох частак: а) абруча, звітага з ліпавага лыка ў выглядзе вяроўкі, б) уласна тканкі, в) чапца, які апранаўся паверх тканкі і «хусткі». Тканка апраналася маладой на другі дзень пасля вяселля пры выкананні асаблівых абрадавых правілаў, а менавіта: маладую садзілі на хлебную дзяжу, пакрытую кажухом поўсцю наверх. Дзяжа звычайна апракідвалася дном уверх. Выканаўцай абраду, які суправаджаў апрананне тканкі, была хросная маці. Сам абрад насіў назву «ачэпін». Калі хроснай маці ўжо не было ў жывых, замест яе выбіралася адна з бліжэйшых і старэйшых сваячак роднай маці. Гэтай жанчыне ў вясельным абрадзе была дадзена асаблівая назва: «застрыганая матка», паколькі перад апрананнем тканкі яна выстрыгала, дакладней, падразала валасы на галаве маладой крыжападобна, што і ставіла яе на палажэнне хроснай маці. У свае правы «застрыганая матка» ўступала на тых жа падставах, што і хросная, і выконвала ўсе абавязкі апошняй. Ад хроснай яна адрознівалася толькі звычаем, паводле якога, апранаючы нявесту ў істопцы пад вянец, ёй прыходзілася, расчэсваючы валасы, падстрыгчы іх накрыж (спераду, на скронях і ззаду), чаго хросная маці не рабіла. Адсюль, відавочна, і яе званне «застрыганай мацеры».

Тканку замужняя жанчына насіла да таго ўзросту, калі належала перайсці да «наметкі» – старэчага галаўнога ўбору. Без галаўнога ўбору яна не магла

[1] Цяпер Докшыцкі раён Віцебскай вобласці.

паказвацца не толькі чужым, але і сваім, напрыклад, свёкру, братам мужа (датычылася толькі мужчын), а таксама падыходзіць без галаўнога ўбору да «дабра, даіць кароў» і г. д.

Зап. у 1929 г. у в. Окана Заціклясцкага с/с Лепельскага р-на
Полацкай акругі[1].

* * *

Калі «княгіня» (маладая жонка) пасля вяртання з царквы першы раз увaходзіла ў дом свайго мужа, яна мусіла стаць абеімі нагамі на парог і, тройчы топнуць абеімі ж нагамі, г. зн. тройчы падскочыўшы зірнуць на бэльку. Казалі: калі «княгіня» так зробіць, то ў сваёй новай сям'і яна не будзе нікога баяцца і стане ў доме большай над усімі.

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на
Віцебскай акругі[2] ад Даньковай Ірыны

Калі жаніх і нявеста ідуць да шлюбу, яны павінны засцерагацца, каб чараўнікі не зрабілі ім зла. Лепшым засцерагальным сродкам ў гэтым выпадку з'яўляецца паясок з ліпавай кары, якім і жаніх і нявеста апаяшуцца па голым целе.

Зап. у 1936 г. у в. Стаўбкі Марчонскага с/с Суражскага р-на
Віцебскай акругі[3] ад Сямёнавай Ефрасінні Максімаўны

Вясельныя песні

Нявеста прыязджае ў дом жаніха:

Выйдзі, выйдзі, цёшчэнька гарбатая,
Сустрэнь нявестку багатую,
Выйдзі, выйдзі, цёшчэнька саплівая,
Сустрэнь нявестку шчасьлівую.

Свёкар і свякроў вядуць нявестку ў хату:

Лезуць госьці ў хату,
У печ паглядаюць:
Ой ці хата багата,
Ці вялік гаршок кашы,
Ці парвець жываты нашы.
Хата багата, вялік гаршок кашы,
Парвець жываты вашы.

Маладых саджаюць у хаце за стол:

Ай, нету нам, нету ад свата прывету,
Ад свацьці прыгляду:
Палажылі ложкі, а хлеба ні крошкі,
Палажылі хлеба, а гарэлкі трэба.

[1] Цяпер Лепельскі раён Віцебскай вобласці.
[2] Цяпер Віцебскі раён Віцебскай вобласці.
[3] Цяпер Віцебскі раён Віцебскай вобласці.

Калі маладыя сядзяць за сталом:

З роду ў свата не была,
З мёдам гарэлкі не піла;
Сяду на куце, надмуся,
Гарэлкі з мёдам нап'юся.
Дуб да бяроза ўсё лета ссыхала,
Еленкіна мамка
Усю нядзельку ўздыхала:
І карміла, і паліла – служкі нет,
Выйду на поле, займу пусту –
Не с кім жыта жаць;
Пайду ў клець дабро глядзець –
Дабра нет.
Дуб да бяроза ўсё лета ссыхала,
Сьцёпкіна мамка
Ўсю нядзельку ўздыхала:
Выйду на поле, займу пусташ –
Есьць з кім гнаць,
Пайду ў клець, дабро глядзець –
Дабро ёсьць.
Прасілася Еленка з застолья
Паглядзець таткіна падвор'е,
Папытаць мамкіна здароўе.
Быў табе вольны дзень субота –
Було глядзець таткіно падвор'е,
Пытаць мамкіно здароўе.

У нашага свата цесовая хата,
З папраўнікаў дзьверы,
Штобы не скрыпелі,
З пірагоў печка зьбіта,
Блінамі пакрыта.

Біла жонка мужыка, за чупрыну ўзяўшы,
За чупрыну ўзяўшы, к сталбу прывязаўшы,
Сама села на куце, рукі засукаўшы.
Стаіць мілы перад жонкай, шапачку ізняўшы:
– Ня гневайся, мая міла, што ты мяне біла,
Ну ты біла і журыла, ня худа учыла,
Каб гарэлку ня піў, табакі не нюхаў,
Чужых жонак не любіў і смутак не слухаў.

Узяў мужык красівую жонку,
Ена не ўмела ні прасьць, ні ткаць,
Толькі ўмела бела румяніцца:
– Прадай, мужык, карову, кабылу,
Купі, мужык, белы румяніла.
Прадаў мужык карову, кабылу,
Купіў мужык бела румяніла,
Прыжыў мужык – ні дроў, ні лучыны,
Запрог мужык маладую жонку –

З двару едзець – калом паганяець,
А на бальшую гару і сам прыседаець.
– Прадай, мужык, бела румяніла,
Купі, мужык, хаця жарабёнка –
Я буду бярэчы, як свайго рабёнка.

Мы ня госцькі прыйшлі,
Не гасьцінцы прыняслі –
Мы прыйшлі кушаць віно –
Не пракісла лі яно.
Віно ходзіць, укісаець,
Нас хазяін угашчаець –
Нізка кланяецца:
– Частуйцеся, госьці,
Я прашу вашай мілосьці,
Штобы пілі, штобы елі,
Штобы весяла сідзелі,
Харошыя рэчы мелі,
Вясёлыя песьні пелі –
Разгуварывалі.

Зап. у 1936 г. у в. Стаўбкі Марчонскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі

Вясельныя песні

Раніцай выводзілі маладых з клеці, дзе аглядаліся бялізна і ложак маладой. Калі апошняя была цнатлівай ці, як казалі, была «удача», маладых праводзілі песнямі:

У каго наша Еленушка ўдалася,
Па калена ў золато ўлілася,
Па пояс у чыстае серебро –
У нашай Еленкі ўсё дабро.
Пусьціла цьвеці па клеці,
Царвоны расток пад масток –
Царвоны царвонец Сьцепанька,
Царвоная рожа Еленка.

Калі «няўдача», г. зн. нявеста аказалася не цнатлівай, маладым спявалі:

Вядуць карову рагатую,
Вядуць Еленку пузатую;
На загароду садзілась,
На кол прабілась.

Карову даіла –
На рог прабіла.

Калі была «удача», то пасажнікі, якія перавозілі пасаг нявесты, па дарозе спявалі:

Зялёненькі садочак,
Небальшэй наш паездочак,
А дзе мы сталі – заігралі,
А дзе селі – запелі.
А едзем мы едзем, а куды мы прыедзем.
Прыехалі і к свату, папрасіліся ў хату:
– А свату наш, свату, пусьці нас у хату
Павідаць твайго дзіва, папіваць твайго піва.

Па полю, па полю гарушкі,
Забірай, Еленка, падушкі.
Калі «няўдача»:
Па полю, полю лашчынкі,
Забірай, Еленка, пасьцілкі.

Зап. у 1936 г. у в. Стаўбкі Марчонскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі

З застольных вясельных песень

Ці мой, ці ня мой то мужык у сянёх на краваці ляжыць
І мяне, маладой, разуваці вяліць.
А мне, маладой, ды ня хочацца каля п’яніцы варочацца,
У мяне ручэнькі бялёшанькі, у мяне пальчыкі танёшанькі.
Як пайшоў муж у новую клецьь, як узяў муж раменную плець,
Як узяўся пасуманы класьці – то сінія, то зялёныя,
А прамеж іх усё чарвоныя.
Буду, буду мужыка раззуваць, буду, буду белы ручкі мараць,
Буду, буду тонкі пальчыкі ламаць,
Буду, буду па ацечеству называць.

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі ад Даньковай Ірыны

Дзяды

Прыезд у с. Дамжарыцы супаў з пярэдаднем Сёмухі 1929 г. Бліжэй да вечара мясцовы селянін-ляснік запрасіў членаў экспедыцыі «на дзеды». Сям’я лясніка складалася з яго самога, яго бацькі (82 гадоў), які лічыўся галавою сям’і, з жонкі лясніка і траіх дзяцей. Прыгатаваная вячэра складалася з некалькіх страваў, менавіта: бурачнага баршчу з мясам (але можна варыць любы іншы суп), сырнікаў – «тварожнікаў», якія ў дзень дзедаў могуць быць заменены «клёцкамі» з пшанічнай мукі, варанай вяндліны, беларускай яечні, якая складалася з яек, малака і пшанічнай мукі. На стол было пададзена і віно (гарэлка). Увогуле ў гэты дзень прынята гатаваць багатую вячэру. Паводле паведамлення гаспадыні, калі хтосьці ў вёсцы з-за беднасці не мог прыгатаваць ў гэты дзень патрэбную памінальную вячэру, ён меў права звярнуцца па дапамогу ў любы дом і ніхто не меў права адмовіць яму. У звычайны дзень, збіраючыся на працу, бедны, які звярнуўся да суседа, мог атрымаць адмову, але ў дзень «дзедаў» адмаўляць забаранялася звычаем.

Абрадавы бок памінальнай вячэры быў ужо ў значнай ступені скарочаны (магчыма, з-за прысутнасці чужых) і заключаўся ў наступным: гаспадыня пакрыла стол чыстым новым абрусам і паставіла другі, таксама пакрыты абрусам, стол каля парога. Калі падавала вячэру сям'і, яна перш за ўсё аддзяляла частку кожнай прыгатаванай ёю стравы і ставіла на стол каля парога. Перад вячэрай галава сям'і (бацька лясніка) запаліў свячу, умацаваў яе на стале ў пакутнім (пярэднім) куце і прапанаваў усім памаліцца. Стары чытаў малітвы гучна ўслых, а астатнія члены сям'і стаялі ў гэты час моўчкі. Пасля малітвы галава сям'і запрасіў усіх сесці за стол. Стары заняў сваё звычайнае, самае ганаровае месца ля стала. Такім ганаровым месцам лічыцца лаўка ля сцяны супрацьлеглай дзвярам. Членаў экспедыцыі пасадзілі «пад абразы ў кут». Далейшае выкананне ўсіх абрадавых правілаў ляжала на гаспадыні дома. Апошняя ўзяла кавалак хлеба, паклала яго проста на абрус і паліла тройчы баршчом, зачарпнуўшы боршч тройчы лыжкай з агульнай міскі. Паліты баршчом хлеб застаўся на стале. Затым стары наліў усім па чарцы гарэлкі і асобна асаблівую чарку, якую тут жа гаспадыня паставіла на падваконне, якое знаходзілася за спінаю старога. Пачалі вячэраць. Калі члены экспедыцыі абсалютна выпадкова паклалі лыжкі на стол, стары, які, відавочна, сачыў за іх паводзінамі, паспяшаўся заўважыць, што патрэбна, зачарпнуўшы боршч з міскі, класці кожны раз лыжку на стол, паколькі ў гэтыя кароткія перапынкі лыжкамі карыстаюцца нябачныя «дзеды», якія вячэраюць разам з усімі з той жа агульнай місы.

Ад кожнай наступнай, пададзенай на стол стравы гаспадыня ў першую чаргу аддзяляла невялікую частку і клала ўжо не на стол, а толькі на падваконне, дзе стаяла ў чарцы гарэлка.

Калі ў адным з перапынкаў паміж падачай страў члены экспедыцыі агучылі жаданне пакурыць, стары аднёсся да гэтага неадабральна і не дазволіў ім. Вячэра скончылася ўдзячнай малітвай, якую стары чытаў услых, а астатнія слухалі яе моўчкі. Ежа, выдзеленая ад вячэры на падваконне і стол ля парога, на ноч не прыбіралася, заставаўся не прыбраным і стол, за якім вячэрала сям'я.

Неабходна адзначыць, што дому быў нададзены святочны выгляд: падлога была чыста вымыта і пасыпана «аерам», звонку ля ўвахода ўпрыгожаны маладымі бярозкамі.

Не больш як праз паўгадзіны пасля вячэры гаспадыня прапанавала ўсім класціся спаць.

Зап. у 1929 г. у в. Домжарыцы Бягомльскага р-на Мінскай акругі[1].

* * *

Памінанне душ памерлых продкаў адбываецца ў дні, якія называюць а) «асеннія дзеды» ці «Зьмітраўка», б) «мясныя дзеды» ці «таўстая субота» (перад запустамі на масляным тыдні), в) «траецкія дзеды» ў суботу перад Сёмухай.

[1] Цяпер Лепельскі раён Віцебскай вобласці.

У гэтыя дні гатуецца спецыяльная памінальная вячэра з некалькіх страў, у ліку якіх абавязковымі лічыліся яечня, бліны, тварожнікі і куцця, а ў некаторых месцах і бліны, якімі замянялі тварожнікі. У паляўнічых, рыбаловаў і пчаляроў да памінальнай вячэры варыўся асобны другі гаршчок куцці, які ў час вячэры стаяў на пячным слупе, што называўся ў гэтых мясцінах «дзед». У час вячэры, калі ўся сям'я яшчэ сядзела за сталом і не пачынала есці апошняй стравы куцці (варыцца тут з ячных крупаў), гаспадар дома, скажам, пчаляр, лез на печ, дзе і ёў куццю, не здымаючы гаршчок з дзеда. Тут жа ён звяртаўся да дзядоў з просьбаю дапамагчы яму захаваць пчол «ад гнільца», каб яны не блукалі і інш. Пасля вячэры гаспадар злазіў з печы, браў гаршчок з астаткамі кашы і, застаючыся тварам да дзеда, ішоў задам да дзвярэй, прамаўляючы: «Дзяды, дзяды! Паелі куцьці – ідзіце да дому». Падышоўшы да дзвярэй, ён адчыняў іх, выходзіў у сені, усё гэтак жа не паварочваўся, адчыняў дзверы на вуліцу, кідаў гаршчок у бок могілак і гэтак жа хутка зачыняў дзверы ў сені і ў хату.

Стол, за якім вячэрала сям'я, заставаўся на ноч не прыбраным.

Зап. у 1932 г. у в. Баравое Лельчыцкага р-на[1].

Купалле

На Івана Купалу моладзь збірала па сялу «кулі» саломы (пукі не мятай саломы, так званы «акалот»), старыя «мазніцы», бочкі, у якіх была колавая мазь, старыя «каткі» (колы) і выносіла гэта за вёску «на ростанкі» (перакрыжаванне дарог). З сабраных матэрыялаў складалі вялікае «вогнішча». Самым урачыстым і важным момантам лічылася спаленне кола, высока паднятага на шасце. Калі такое кола запальвалася і ўсталёўвалася ў грунце, браліся за рукі, станавіліся ў кола і, рухаючыся па коле, спявалі купальскія песні, якіх захавалася ўжо няшмат. У руху па коле прымалі ўдзел не толькі хлопцы і дзяўчаты, але і маладыя замужнія жанчыны, маладыя жанатыя мужчыны. У ліку купальскіх песень ёсць і такія, у якіх спяваецца пра цяжкую долю маладой жанчыны, якая трапіла ў чужую сям'ю да ліхой свякрові, да хітрых заловак і суровага свёкра.

Зап. у 1932 г. у в. Пракуды Віцебскага с/с і р-на Віцебскай акругі[2]
ад Клячко Васіля.

* * *

Узгадваючы сваё дзяцінства і дзявоцтва, якія прайшлі ў час прыгонніцтва ў цяжкіх умовах забітага патрэбай і невуцтвам вясковага жыцця, старая Курносава расказвала, што ў той час у іх у Заполлі купальскі абрад выконваўся наступным чынам: калі на пярэдадні Іванава дня апускалася ноч, усе насельнікі вёскі пагалоўна выходзілі за вёску на «ростанкі». Тут спальвалася загаддзя складзенае вогнішча са старых, хатніх рэчаў, якія выйшлі з ужытку (кадкі, маз-

[1] Цяпер Лельчыцкі раён Гомельскай вобласці.
[2] Цяпер Віцебскі раён Віцебскай вобласці.

ніцы, венікі і г. д.), лапцей і падобнага. Вогнішча гэта рабілася вялікіх памераў, і яго зарыва асвятляла вялікую прастору. Галоўнае ў абрадавым дзеянні ў наступным: самы стары чалавек у вёсцы браў з вогнішча запаленую галавешку і выходзіў з ёю наперад. За ім станавіліся хлопцы і маладыя мужчыны, якія неслі надзетае на жардзіну кола, якое гарэла. Непасрэдна за колам ішла моладзь абодвух палоў, за ёй астатнія насельнікі вёскі. У такім парадку ўся гэтая працэсія абыходзіла жытняе поле, і кожны раз спынялася на зыходным месцы, і так тры разы. Абход поля праходзіў пад песню:

Пойдзем, дзеўкі, каля жыта,
Ці ня ўвідзім каго ў жыце –
Ці коніка воранога,
Ці хлопчыка маладога.
Ня ўвідзелі нікаго –
Жыта зашумела,
Ведзьма загрымела.
Выйдзі, ведзьма, з жыта вон!
Будзем ведзьму выганяць,
Пачынаць жыта жаць.

Пасля заканчэння абхода старыя і дзеці вярталіся ў вёску, а моладзь заставалася ля вогнішча, дзе спальвала да канца кола і «йграла» купальскія песні, у тым ліку другі варыянт прыведзенай вышэй, менавіта:

Пойдзем, дзеўкі, каля жыта,
Ці ня ўвідзім каго ў жыце –
Ці коніка варанога,
Ці хлопчыка маладога.
На коніку катаць будзем,
А з хлопчыкам гуляць будзем.

У ліку іншых песень былі, галоўным чынам, песні, якія выражалі нелюбоў маладой жанчыны да сваякоў яе мужа.

Зап. у 1936 г. у в. Заполле Запольскага с/с Суражскага р-на
Віцебскай акругі[1] ад Курносавай Соф'і, 90 г.

* * *

Цэлы дзень перад Купаллем дзеці збіралі па вёсцы старыя лапці, венікі, нягодны вясковы посуд і зносілі сабранае за вёску, дзе складалі ў адну кучу «на балоні». Перад вечарам дарослыя дзяўчаты і маладыя жанчыны ішлі ў поле, збіралі кветкі і плялі з іх вянкі. Пасля вяртання ў вёску яны рабілі з ануч вялікую ляльку, прыбіралі яе ў жаночую сукенку і называлі гэтую ляльку «ведзьмаю». Калі наступала цемень, моладзь абодвух палоў, у тым ліку жанатыя і замужнія, выходзілі на «балонь». Хлопцы прыносілі з сабой сухі слуп і рыбалоўныя снасці – «кош» (тып вершы, але з дубцоў). Слуп убівалі ў кучу лапцей, на ім замацоўвалі «кош», а ў гэты кош саджалі «ведзьму», якую аплятали вян-

[1] Цяпер Віцебскі раён Віцебскай вобласці.

камі. Калі ўсё было гатова, падпальвалі лапці, станавіліся ў кола, узяўшыся за рукі, рухаліся па коле і спявалі песні. Пры гэтым да пачатку абраду мужчыны правяралі ўсіх жанчын і дзяўчат, і заўважалі, хто не выйшаў да вогнішча. Тую, што не выйшла аб'яўлялі «ведзьмінай дачкой».

Зап. у 1932 г. у в. Баравое Лельчыцкага р-на ад Барысавец А.

* * *

У вечары перад Іванам Купалаю хлопцы, дзеўкі і маладзіцы маладыя зьбераюць стобкі та ніжуть на вероўку, та чэпляють на стоўп. Ніжуть перад вечэрам, а чэпляють у вечэры, як тавар папрыходзіць, як сонце зайдзе. Тоды ідуть і к ведьмі гулять. Запалять тыі стобкі на болоні, поберуцца ў круг да і сьпевають:

Ой на Івана Купала,
Ой на Івана Купала
Ведзьма зільле копала.
Трэба ведзьму спуйматі,
Трэба ведзьму спуйматі,
Тай на вугонь покласті.
Ой, штоб ведзьма згорыла,
Ой, штоб ведзьма згорыла –
Людём уреду не робіла.
Ой, вы, добрыя людзі,
Ой, вы, добрыя людзі,
Няхай у нас ведзьмы ня будзе.

Ходять усе ў круг, а ў серэдзіне стоўп стаіть і вугонь гарыть. Сьпівають цюю пісьню, покі стопкі і стоўп ізгорыть. Як паваліцца ў вагне стоўп, то крычать: вура! і ў ладкі плешчуть.

Зап. у 1932 г. у в. Лельчыцы Лельчыцкага р-на[1] ад Янкавец Лізаветы Саваўны, 56 г.

Асноўная купальская песня, спяванне якой суправаджала «спаленне ведзьмы»:

Ой, на Івана Купала ведзьма зелье копала.
Трэба ведзьму спуйматі, тай на вугонь покласьті.
Ой, шчоб ведзьма згорыла, людём урэду не рабіла,
Шчоб по одрынах не ходзіла і кароў не даіла,
Сыру, масла не зьбірала і ў дежечку не складала.
Чыя маці ведзьма на вуліцу не выйшла
І дачку не пусьціла, да вечэру варыла,
Да чэрэва парыла.

Зап. у 1932 г. у в. Баравое Лельчыцкага р-на ад Ларывонавай Грыпіны.

Купальскія павер'і

У вёсцы Вялікія Гарадзішчы і цяпер яшчэ жыве жанчына, якая аднойчы ў ноч на Купалле злавіла ведзьму. Адбылося гэта наступным чынам: у в. Гарадзішчы жыў каваль-яўрэй па імені Генкель. У яго было тры добрых каровы, але

[1] Цяпер Лельчыцкі раён Гомельскай вобласці.

бяда ў тым, што да купальскага Івана яны добра даіліся, а пасля Купалля ў іх прападала малако. Каваль звярнуўся да адной жанчыны па дапамогу. Яна і цяпер яшчэ жыве і завуць яе Лукер'я. Апошняя згадзілася дапамагчы Генкелю. У ноч на купальскага Івана адправіліся яны за сяло на выган, дзе распалілі вогнішча і паставілі на агонь гаршчок з вадой, у якую паклалі кіпяціць «цадзілку» (анучу для працэджвання малака), а гэтую цадзілку утыкалі іголкамі. Прайшло няшмат часу і раптам да вогнішча падышла рабая свіння і «рохкае».

– Глядзі, – сказаў Генкель, – свіння прыйшла!

А жанчына яму і гаворыць:

– Гэта не свіння, а ведзьма.

Тады Генкель узяў палку, а ён быў вельмі здаровы, і пачаў біць гэтую свінню. Доўга біў яе каваль, і вось гэтая свіння была ўжо зусім мёртвая. Узяў яе Генкель на плечы, аднёс да вогнішча і кінуў. Як толькі ўпала свіння, так адразу ж яе і ня стала, а замест яе паднялася і пабегла нейкая жанчына. Каваль кінуўся за ёй услед, але яна схавалася ў адным з суседніх «селішчаў» (двароў). На наступны дзень аказалася, што ў адной хаце моцна захварэла жанчына і на другі дзень памерла. Суседзі сталі казаць, што памерлая перад Купалай была здаровая і тут не ўсё ладна. Калі суседкі паводле звычая пайшлі мыць памерлую і распранулі яе – усё высветлілася: цела памерлай было збіта і пакрылася сінякамі.

У агародзе на ноч перад Купаллем кладуць на парозе ніты (рэмізкі) і счыняюць іх замком. Гэта робіцца для таго, штоб ведзьма ў загароду не хадзіла.

Зап. у 1932 г. у в. Заполле Камаровіцкага с/с Петрыкаўскага р-на[1]
ад Бакуна Ігната (прозвішча «Качка»).

* * *

Каб даведацца, хто ў вёсцы ведзьма, рабілі наступнае: некалькі жанчын збіраліся разам на пярэдадні купальскага Івана і ішлі ноччу ў поле, засеянае канаплямі. Там яны распраналіся дагала і «дралі пласкун» (мужчынскія сцяблíны канапель). З атрыманых валокнаў пралі на месцы ж «сырцовую нітку». Пасля вяртання ў вёску, яшчэ да ўзыходу сонца, гэтай ніткай «перапіналі» вуліцу ў канцы сяла. Раніцай, калі выганялі ў поле скаціну, ведзьміна карова праз такую нітку не магла пераступіць: «рэве, а не пойдзе». Таму ведзьмы стараліся параней выгнаць сваіх кароў на пашу і гэтую нітку разарваць. Тут іх і знаходзілі.

Зап. у 1932 г. у в. Баравое Лельчыцкага р-на ад Дзямідовіча Пракопа.

* * *

Калі жанчына знаходзіла ў полі «залом», які быў завіты знахарам у купальскую ноч, яна кідала паласу і сыходзіла дадому. Пачыналі ўборку жыта толькі пасля таго, калі знахар «адгаварываў» залом ці пасля малебна, калі поп выдаляў яго з паласы. Часам поле жалі, а залом асцярожна абыходзілі і пакідалі вакол яго нязжатае жыта.

[1] Цяпер Петрыкаўскі раён Гомельскай вобласці.

У купальскую ноч вялікую шкоду прыносілі «саламнікі», якія хадзілі на чужыя палі і заломвалі там «заломы», звязваючы ў вузел каласы жыта. Паводле паведамлення мужа Ефрасінні Сямёнавай – Міхала Сямёнава, «саламнікі» хадзілі заломваць «залом», каб пазбавіць чужое жыта ўмалотнасці, якая ў такіх выпадках пераходзіла на жыта саламніка.

Умалот жыта знахар-вядзьмак можа адняць і шляхам «падсявання». Робіцца гэта наступным чынам: калі поле засяваецца на зіму новым зернем, сабраным мінулым летам, знахар-вядзьмак бярэ мінулагодняе зерне, вымалачанае з «божай барады» («божая барада» – пучок каласоў жыта, зрэзаны пры зажынках; гэты пучок ставіўся за абразы – «богу на бараду») і падсявае яго па чужым засеянным палям з замовамі.

Міхал Сямёнаў паведамляе, што «саламніка» забівалі, калі заспявалі яго за ліхой справай. Быў такі выпадак: адзін селянін у купальскую ноч ахоўваў жыта ад саламнікоў. Раптам ён убачыў, што па яго паласе ішла нейкая абсалютна голая жанчына і заломвала залом. Не раздумваючы, ён стрэліў у яе, а затым пайшоў дадому. На раніцу аказалася, што ён забіў сваю маці, якая была ведзьмай і хадзіла па чужых палях заломваць заломы, каб адняць умалотнасць. Таго, што маці была ведзьмай – сын не ведаў.

Каб у купальскую ноч ведзьма не хадзіла ў хлеў, у варотах хлява рылі невялікую ямку, у якую клалі крыж-накрыж дзве галінкі «дзедоўніка», ён жа «чартапалох»; ямка засыпалася зямлёй.

Калі сядзіба пабудавана чатырохвугольнікам, то ў купальскую ноч з мэтай абароны ад ведзьмы, распальвалі агонь перад варотамі, якія вялі ў сядзібу. Агонь падтрымліваўся цягам усёй ночы. Меркавалі, што пры наяўнасці агня ведзьма ў сядзібу патрапіць не зможа.

Ірына Сямёнава расказала, што, бывала, на пярэдадні Купалля мужчыны вадзілі ў начное коней і пільнавалі жыта ад ведзьм. Адзін такі мужык павёў свайго каня, пусціў яго пасціся, а сам лёг у жыта на мяжы. Па другі бок жыта ішоў гай – усё асіннік. Вось ляжыць гэты чалавек і чуе, як у асінніку крычыць нейкая жанчына – ўсё кароў выклікае: «бялуха, чарнуха, рабуха!» Усе мянушкі перабрала, толькі не пасмела назваць «хрысьцёху», «воскресёху», «пяцёху». Так яна крычала тройчы. Чалавек стрэліў у той бок і ўсё сціхла. Гэта ведзьма заклікала кароў, каб малако ў іх адабраць.

Некаторыя ведзьмакі адбіралі ў купальскую ноч малако ў кароў з дапамогай «аброці», толькі пяньковай. Калі бабка Арына батрачыла яшчэ дзяўчынкай (была пастушкай), ёй давялося чуць ад старых людзей, як аднойчы мясцовы вядзьмар вярнуўся рана раніцай ў купальскі дзень і прынёс дадому намокшую ў расе аброць, якую ён цягаў ноччу па расе. Павешаў знахар аброць па сцяну, паставіў вядро, а з яе малако пацякло.

Каб зберагчы скаціну ад ведзьмы ў купальскую ноч, яе акурвалі асвечанай травой – «Іван-травой» і аблівалі асвечанай вадой. Неяк раз на Купалле раніцай

паслі хлопчыкі скаціну ля ракі. У гэты час стаяў тут на прыколе плыт. Адзін з плытаўшчыкоў падышоў да хлопчыкаў і спытаў іх:

– Ці не хочаце вы, дзеткі, малака?

Хлопцыкі адказалі станоўча. Тады плытаўшчык зачарпнуў у рацэ вады, і яна тут жа ператварылася ў малако. Увечары высветлілася, што ў кароў, якіх паслі хлопчыкі, малако прапала; замест малака ў даёнку лілася кроў.

У купальскую ноч моладзь адной ці некалькіх суседніх вёсак збіралася разам і ладзіла гулянне. Апошняе пачыналася спаленнем купальскага вогнішча і кола. У працэсе гуляння варылі і елі «кулагу», г. зн. кісель з чарніц з даданнем да яго мукі і цукру.

У 1936 г. купальская «гулянка» праходзіла паблізу в. Стаўбкі ля вышкі ў лесе. Купальскі абрад ужо не выконваўся. Вялікае вогнішча асвятляла пляцоўку, на якой моладзі танчыла пад гармонік. Танцы еўрапейскія, народных ужо няма.

Зап. у 1936 г. у в. Стаўбкі Марчонскага с/с Суражскага р-на
Віцебскай акругі ад Сямёнавай Ефрасінні Максімаўны.

* * *

У купальскую ноч ведзьмы адбіралі малако ў кароў і карысталіся цадзілкай, г. зн. анучкай, праз якую працэджваюць малако. Гэтай цадзілкай яны збіралі расу на пашах, дзе хадзіла дойная скаціна. Сабраная цадзілкай раса выціскалася ў посуд, а затым выкарыстоўвалася для змочвання саскоў у каровы, якая пасля гэтага павінна была даць павялічаны ўдой малака за кошт кароў, якія страцілі сваё малако.

У в. Заполле жыў некалі селянін па імені Пталамей. Аднойчы ў купальскую ноч паехаў Пталамей на лодцы па рацэ Усвяча – ён лавіў дарожкай рыбу. Недалёка ад в. Заполле ён убачыў на лузе ля ракі бабку Алену з в. Кабаны, якая распранулася дагала, пераплыла раку і «на пожне» (сенажаць) стала «брыкацца», як малыя хлопчыкі, г. зн. стане на галаву і ўверх нагамі брыкне. Пад'ехаў да яе Пталамей, ды і крыкнуў:

– Што ты гэта, ведзьма, робіш?

А яна на гэта яму адказала:

– Круцісь, калі круцішся, а то ўтопнеш!

Збаяўся Пталамей і пахутчэй паехаў ад яе прэч.

За р. Усвяча, у в. Кабанах жыла знахарка бабка Алена, якая не толькі адбірала малако ад кароў, але і «спор» у жыце. Аднойчы група мужчын адправілася ў купальскую ноч пільнаваць жыта. Седзячы ў зацішным месцы, мужчыны хутка ўбачылі, што міма жыта ішла нейкая жанчына і ўсё хапала жыта рукою. Мужчыны кінуліся за ёй, але яна раптам знікла, а замест яе аказалася на тым месцы змяя, якая поўзала ля агароджы. Стала зразумела, што

гэта ведзьма ў змяю ператварылася. Мужыкі накінуліся на гэтую змяю, білі яе, білі, але не забілі, і яна ўсё ж адпаўзла. На другі дзень стала вядома, што ў бабкі Алены баліць бок. Атрымліваецца, што мужыкі білі не змяю, а бабку Алену, якая збірала «спор».

Зап. у 1936 г. у в. Заполле Запольскага с/с Суражскага р-на
Віцебскай акругі ад Курносавай Соф'і, 90 г.

* * *

Ахоўваючы жывёльныя хлявы, дзе ўтрымліваецца дойная скаціна, каб ведзьма не трапіла туды, ва ўсе шчыліны хлявоў закладалі крапіву, «штобы ведзьма рукі папаліла».

У купальскую ноч ведзьмы адбіраюць малакоў у кароў. Некаторыя з іх робяць гэта пры дапамозе нажа: «утыкне ведзьма ў бэльку нож, падставіць вядро і ў яго з нажа малако бяжыць».

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на
Віцебскай акругі ад Сазонік Ксеніі.

* * *

«Трыпушнік» альбо «трыпутнік» клалі ў купальскую ноч пад падушку са словамі: «Трыпушнік, ты расьцеш пры дарозе, усё відзіш, усё знаеш. Скажы, хто будзе мой сужаны-ражаны?» Ноччу павінен прысніцца той, хто складзе «лёс».

Зап. у 1936 г. у в. Стаўбкі Марчонскага с/с Суражскага р-на
Віцебскай акругі ад Сямёнавай Ефрасінні Максімаўны.

* * *

Ведзьмы могуць адбіраць малако ў кароў тры разы на год: 1) у чысты чацвер на перадвелікодным тыдні, 2) на Ягор'я, 3) на Купалу.

У чысты чацвер пільнавалі, каб ведзьма ў хлеў не прышла, «каб пераняць ведзьму». У гэты вечар яна ходзіць па хлявах голая.

На Ягор'я ведзьма ходзіць і адбірае малако ў кароў ноччу. У руках у яе бывае тады палачка, а на гэтай палачцы навязана анучка. Ідзе па расе на выгане і палачка махае, расу аббівае. Яна ведае тры словы, тры прыгаворкі. Калі карова ўзыдзе на месца, дзе ведзьма «біла» расу, то ў яе прападае малако, а калі крыху і застанецца, то яно нікуды не годнае, не мае тлустасці і хутка закісае. Сама карова робіцца худой.

На Купалу, каб не пусціць ведзьму ў хлеў, у варотах хлява насыпалі кастрыцу, а на вароты вешалі крапіву і «дзядоўнік» – ведзьма рукі папаліць і паколіць.

Зап. у 1932 г. у в. Чопіна Віцебскага с/с і р-на Віцебскай акругі[1]
ад Савіцкага Сяргея.

[1] Цяпер Віцебскі раён Віцебскай вобласці.

* * *

Перад Купалаю ў «адрынах», у куце ставілі барану, прыгатаваную з асіны, і сядалі за гэтую барану пільнаваць ведзьму, якую толькі такім чынам можна ўбачыць і злавіць.

Быў выпадак, калі бароўскія ведзьмы паехалі пад Купалу ў с. Тонеж за здабычай. Калі ляцелі над тонежскай царквою, яны зачапіліся за крыж і зламалі яго. Потым адна бароўская ведзьма Домна Барысавец прызналася, што крыж яны зачапілі выпадкова, а па другі бок Тонежа гэтак жа выпадкова наламалі шмат лесу. Пасля гэтага ў хуткім часе Домну Барысавец забіла маланка. Аўтару гэтых радкоў паказвалі дачку Домны, і называлі яе «ведзьмінай дачкой».

На «шчадрэц», г. зн. пад Новы год на дзвярах хат і гаспадарчых пабудоў ставілі крыжы. Акрамя таго, абводзілася рысаю ўся сядзіба. Для гэтага крэйдай малявалі рысу па сценах пабудоў, абыходзячы па коле ўсю сядзібу.

Зап. у 1932 г. у в. Баравое Лельчыцкага р-на ад Дземідаўца Пракопа.

* * *

На пярэдадні купальнага Івана у дзверы адрыны кладуць «шыпшыну», каб ведзьма рукі пакалола (Беразцы[1], Жукоўская Агрыпіна).

Каб убачыць ведзьму, трэба зрабіць наступнае: цягам ночы на пярэдадні купальнага Івана трэба зрабіць з асіны барану, а таксама асінавую трубу. Раніцай, калі выганяюць скаціну ў поле, вынесці барану і паставіць у канцы сяла насупраць статка, які ідзе на пашу. Затым неабходна знайсці старую шапку, прарваць на ёй верх, надзець на трубу, а апошнюю ўставіць у вочка бараны і навесці на статак. Тады можна пабачыць, як ведзьма едзе вярхом на карове і трымаецца зубамі за рогі. (с. Старажоўцы[2], Жукоўская Хрысціна).

Каб не пусціць ведзьму ў адрыну, перад купальным Іванам пасыпаюць у варотах адрыны асвечаны мак. «Пакуль ведзьма той мак збярэ, то і дзень настане» (с. Старажоўцы, Жукоўская Хрысціна).

Каб злавіць ведзьму, трэба перад Купаллем пасыпаць ў варотах адрыны «пласкуном» (мужчынскія сцябліны канапель). У пласкуне ёсць мука і, калі ведзьма прыдзе ў адрыну, то па гэтай муцэ можна будзе пазнаць яе. (с. Старажоўцы, Жукоўская Хрысціна).

У ноч перад Купаллем клалі ў дзвярах адрыны крапіву, каб ведзьма рукі папаліла. Клалі таксама і свечы, якія прыносілі з царквы «на страсці» (г. Тураў[3], Ярош Пётр).

---

[1] Цяпер Жыткавіцкі раён Гомельскай вобласці.

[2] Цяпер Жыткавіцкі раён Гомельскай вобласці.

[3] Цяпер Жыткавіцкі раён Гомельскай вобласці.

М. Меляшчэня расказваў, што ў ноч перад Купаллем ён бачыў ведзьму. Атрымалася гэта наступным чынам: аднойчы ён разам са сваім таварышам вадзіў каня «на папас» (у начное). На досвітку абодва яны ўбачылі жанчыну, якая ішла да іх насустрач, але потым павярнула ў поле і пайшла па жыце. Яна нешто шукала, а што – гэта толькі яна і ведала (с. Старажоўцы).

Каб ведзьма не папала ў двор, патрэбна яго тройчы на год абводзіць (ачэрчваць) крэйдай; раз перад Новым годам, другі раз перад Вялікаднем і трэці раз перад Купаллем. Калі гэта зробіш, то «другія» у двор не палезуць. На пытанне, хто гэта – другія, быў адказ: «ведзьма, вуж» (с. Тонеж[1], Грудніцкі Купрэй).

Перад купальным Іванам трэба сачыць, каб ведзьмы не хапалі расу, па якой прайшла карова. Такую расу ведзьмы збіраюць і даюць сваім каровам і тым самым адбіраюць ад чужых кароў малако (с. Тонеж, Грудніцкі Купрэй).

Калі карова ацялілася да купальнага Івана і цяля было ўжо адлучана, то ў купальскую ноч яго пускалі да маці. Рабілася гэта для таго, каб у каровы не было малака і ведзьма не магла б адабраць яго (с. Тонеж, Карась Вольга).

Вольга Карась паведаміла, што ў іх прынята перад Купаллем абводзіць двор крэйдай. Для гэтага бралі кавалак крэйды і чарцілі ім паласу па сценах двара і вакол яго («усюды кругом двара»).

Заўвага: Двор – гэта сядзіба, якая складаецца з хаты і гаспадарчых пабудоў, пастаўленых у адзін шэраг (с. Тонеж).

Перад Купаллем у варотах адрыны клалі асвечаную свячу, якая запальвалася на ўсяночнай перад Вялікаднем. Рабілі гэта, каб ведзьма ў адрыну не папала. «Казалі людзі, – дадала Вольга Карась, – што іншы раз ведзьма за ноч усю свячу перагрызе» (с. Тонеж).

Зап. у 1932 г. у Тураўскім р-не.

* * *

Стары Яўсюк расказваў, што яшчэ хлопчыкам у купальскую ноч ён убачыў жабу, якая скакала па сяле. З ім быў і яго сябра. Мяркуючы, што гэта можа быць і не жаба, а ведзьма, хлопчыкі пачалі біць яе прутамі. Назаўтра ў адно дзяўчыны аказаліся падбітымі вочы (г. Петрыкаў[2]).

«На Купалу, гадоў 14 таму назад, – расказвае Ігнат Бакун, – я разам з некаторымі жанчынамі лавіў ведзьму. Развялі мы агонь на выгане і сталі варыць «цадзілку», а ў «цадзілку» наторкалі штук 20 іголак. Праз некаторы час прышла да нас чорная кошка, якую, аднак, мы злавіць не маглі « (в. Заполле).

[1] Цяпер Лельчыцкі раён Гомельскай вобласці.

[2] Цяпер Петрыкаўскі раён Гомельскай вобласці.

Перад купальным Іванам клалі ў варотах хлява «ніты» (рэмізкі) і закрывалі іх замком на ключ. Рабілі гэта, каб ведзьма не хадзіла (в. Заполле).

Можна даведацца, хто ў вёсцы ведзьма і адбірае на Купалу малако ў кароў. Для гэтага патрэбна раніцай у купальскі дзень, перад тым, як выганяць скаціну, перасыпаць вуліцу мурашкамі. Ведзьміна карова праз мурашак не пойдзе (в. Заполле).

Зап. у 1932 г. у Петрыкаўскім р-не.

* * *

Перад купальным Іванам ведзьмы ходзяць адбіраць малако ў кароў і ў гэтым выпадку яны ператвараюцца ў жаб. Адну такую жабу злавілі ў хляве і доўга білі, але забіць яе ўсё ж не атрымалася. На наступны дзень аказалася, што ў вёсцы захварэла жанчына, якую ўсе лічылі ведзьмай.

Перад гадавымі святамі ведзьмы абавязкова ходзяць па хатах з тым, каб пазычыць што-небудзь у гаспадароў. Калі тая, хто прыйшла, вядомая ў вёсцы як ведзьма, ёй нічога не даюць, бо за пазычаным сыдзе ўвесь дабрабыт сям'і. Ведзьма, якой паўсюль адмовілі, абавязкова захварэе. Асабліва часта ведзьмы звяртаюцца з просьбай пазычыць у такія хаты, дзе быў нейкі прыбытак.

Зап. у 1957 г. у в. м. Кахановічы Віцебскай акругі[1] ад Сямашка О.

* * *

На купальнага Івана ведзьмы ноччу на памёлах, замест каня, прязджалі да дуба, што стаяў каля вёскі Толчына, і так гулялі.

Калі я служыў на хутарчыку ў талочынскага пана Аніхімоўскага, то сусед Міхаль паказваў мне дуб, у якім жыў чорт – ён па начах плакаў.

Талочынскі мой сусед Міхаль казаў, што чорта можна застрэліць, але толькі срэбнай куляй.

У чалавека можна пасадзіць чорта. Гэта можа зрабіць знахар на вяселлі. Знахар налівае ў чарку гарэлку, у ёй нешта круціцца – не кузака, а гарэлка. Калі другі вып'е гэту чарку, то ў яго, разам з гарэлкай, уваходзіць і чорт. Выгнаць гэтага чорта можа толькі знахар, калі ён дасць новую чарку гарэлкі са сваіх рук (в. Талочына[2], паведаміў Супінскі Казімір).

Зап. у 1932 г. у Пінскім р-не.

Купальскія песні

На Івана на Купалу сонцэ йграло,
А мала дзеўка воду брала,
Бера воду, патанула.

[1] Цяпер Вернедзвінскі раён Віцебскай вобласці.
[2] Цяпер Пінскі раён Брэсцкай вобласці.

Пайшла мачыха падчэрку іскаць:
– Не жалка мне падчэркі,
А жалка цветнога плацьця.
Мне падчэрка яшчэ будзець,
А цветнога плацьця
Не было і ня будзець.

Сёньня Купало, а заўтра Іван –
Будзе, хлопцы (дзеўкі), плоха вам.

Зап. у 1932 г. у в. Чопіна Віцебскага с/с і р-на Віцебскай акругі ад Будкевіч Аўдоцці, 70 г.

Гром грамануў, дождь секануў,
Змачыў дзеўку чернабрыўку.
Пайшла дзеўка макрошанька,
Стаіць шацёр чысьцёшанькі.
– Хадзі, дзеўка, пад мой шацёр,
У маім шатру дажьджу нет.
– Не пайду, дзед, пад твой шацёр,
У тваім шатру дажьджу нет,
Ды з табой, дзед, жыцьця нет.

На гары лён белы кужаль,
Дзеўка мала ленок брала,
Бера ленок, гаварыла:
– Зямля мая сырэнькая,
Узяла мамку старэнькую,
Вазьмі мяне, маладзенькую.
– Цябе ўзяўшы – гніць ты будзеш,
Дома доўга жыць не будзеш.

Зап. у 1936 г. у в. Заполле Запольскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі.

Пойдзем, дзеўкі, каля жыта,
Ці ня ўвідзім каго ў жыце:
Ці коніка варанога,
Ці хлопчыка маладога.
На коніку катаць будзем,
А з хлопчыкам гуляць будзем.

– Купаленька – цёмна ночка,
А дзе твая дочка?

– Мая дочка ў садочку
Рожу полець, краскі рвець,
Вяночкі вьець, на галовку кладзець.
На вуліцу выхадзіла,
Усех мальцаў пахуліла,
Аднаго мальца пахваліла:
– Харош, прыгож, мой міленькі Ванюшка.
Хто панок – атняў вянок?
Ванюшка панок, атняў вянок,
У лягушкі* атняў – Клаўдзюшке аддаў.

Чырвона рожа стаіць пры дарозе –
Хто ідзець, той ламаець:
Дзяды ідуць – ламаюць,
Бабы ідуць – ламаюць,
Мальцы ідуць – ламаюць,
Дзеўкі ідуць – ламаюць.
Дзеды на кіёчкі,
Бабы на пруточкі (пруточкі для кроснаў),
Мальцы на брылёчкі (на капелюшы),
Дзеўкі на вяночкі.

Іван да Марьюшка ўзяліся за ручкі,
Пайшлі гуляць на вулку.
Як на нашай на вулке
Тры ўрода ўрадзілася:
Первая ўрода – бабовая пуза,
Другая ўрода – лазовыя ногі,
Трэцья урода – шоўкавыя кудры.
Бабовае пуза кура раздоўбала,
Лазовыя ногі каза абгладала,
Шоўкавыя кудры дзеўкі абарвалі.

Сёньня Купала, а заўтра Іван –
Будзе плохо мальцы (дзеўкі) вам:
Пагоніце кошак у поле,
Кошкі на ёлкі скакалі,
Мальцы (дзеўкі) на кошак брахалі.
Лезьце, кошкі, далоў!
Пагонім кошак дамоў,
Будзем кошак даіць,
Будзем кашу варыць,
Будзем мальцаў (дзевак) карміць.

Ешьте кашу – ня плюйце,
Ліжыце ложкі – ня блюйце.

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі ад Сазонік Клаўдзіі і Ульяны і Даньковай Лідзіі.

Пойдзем, дзеўкі, пагуляем,
Ягад пазьбіраем:
Сьпелкі на тарэлкі,
Зелянушкі ў хвартушкі.
Сьпелкі роднай мамке,
Зелянушкі – сьвякроўкі.
Ешь, мамка, жывіся,
Ешь, свякроўка, давіся.

Як на горцы сьвякроўкі
Зямлю рукамі круцілі,
Пра нявестак судзілі.
Одна кажэць: мая дурна,
Друга кажэць: мая курва,
Трэцьця кажэць: мая Матруна,
Зайшла за вугал ды й заснула,
У клець пайшла, клець зайжгла –
Ці ня было ж бы там дабра:
Сем шастовых анучак,
Восьмый шосьцік суконный.

Іван кудреватый,
Ня стой над ракой,
Не махай рукой,
Ня быць мне за табой,
Не слаць мне пасьцельку,
Не спаць мне с табой.

Медуніца-медуная,
Маладзіца-маладая,
Выйдзешь бела – скажуць: курва,
Выйдзешь чорна – скажуць: дурна.
Сьвёкар кажэць: мядзьведзіца,
Сьвякроў кажэць: пахмурніца,
Дзеверы кажуць: пабягуха,
Залоўкі кажуць: шчакатуха.

А ты, жонухна мая, дурохна,
Не ўмела ім адказаць:
Мядзьведзіца ў цёмным лесе,
Пахмурніца – ночь цёмная,
Пабягуха – шэры зайка,
Шчакатуха – сарока ў лесе.

Чый то лён пад гарой
Ня полаты стаіць?
А зачым ён не полаты?
За таўстым сном.

Гром грымануў,
Дошчык сякануў –
Змачыў дзеўку чэрнабрыўку.

Зап. у 1936 г. у в. Заполле Запольскага
с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі.

– Купаленька – цёмна ночка,
А дзе твая дочка?
– Мая дочка ў садочку
Цвяткі рвець,
Вяночкі вьець,
На галоўку кладзець.
Зьвіўшы вянок,
Пайшла ў танок,
А ў тым танку –
Дзеўка ў вянку.
Дзеўкін вянок
Як мак цьвеціць,
Майго мілога
Сэрца баліць.

Зап. у 1936 г. у в. Арэхі Марчонскага
с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі[1]
ад Кірылавай.

Жартоўныя купальскія песні і прымаўкі

Скакала жабка поз рэчкаю,
А за ёю Іванка з вуздечкаю.
– Пастой, жабка, зануздаю,
Паеду да Мары адведаю!

[1] Цяпер Віцебскі раён Віцебскай вобласці

Вон сам едзе на возіку,
Вязе Марью на століку.

Цяпер Купала, заўтра Іван –
Кідай хлопцаў (дзевак) за баркан.
Пакачу вороціла,
Да ўсіх хлопцаў (дзевак) пакруціла.
Пакачу далота,
Ды ўсіх хлопцаў (дзевак) у балота.

Ах, ты ведзьма, сукін сын –
Паеў масло і ўсёй сыр.

Зап. у 1932 г. у в. Баравое Лельчыцкага р-на ад Ларывонавай Грыпіны.

Купальскія песні і жарты

– Купаленька – ноч маленька,
Цёмна ночка, а дзе твая дочка?
– Мая дочка ў садочку
Рвець цвяточкі –
Усё цвяточкі васілёчкі.

На Івана Купало
Сем дзевак (хлопцаў) прапало.

Зап. у 1932 г. у в. Пракуды Віцебскага с/с і р-на Віцебскай акругі ад Клячко Акуліны.

Калядная антырэлігійная

Юзэф запрыг кобылу у возок
І поіхав до Віфліему,
До дытяты малого,
Утішаты плач ёго.
Як поіхав, то й попав
В вэлыкэ багно –
Що кобыла заблудыла
І попала ў багно по самэ стэгно.
Юзэф набрав горылкі возок,
Як став подносыты і просыты:
– Змылуйтэся, ратуйтэ!
Мотуззе готуйтэ,
Щоб моя рабая шкапа нэ дойшла.
Всі рухнулы, ды до кобылы:

Хто за хвіст – тому грош,
Хто за грыву – тому больш…
Ды й вытяглы.
Юзэф зрадніў, кобылку запрог...
Алэ став тут погоняты, нагоняты,
Доганяты того шэльму мужыка,
Що одорвав хвостяка.
Як нагнав, то і взяв ёго за гіру:
– А на що ж ты, шэльмо,
Шпэтыв мні кобылу?

Зап. у 1936 г. у Пінскім р-не[1].

Казкі

Бабіначка

Жылі былі дзед да баба. Былі у іх курка і пятушок. Пашлі раз – пятух на бабішча, а курыца на гарохаўе. Прыняслі адтуль – пятух бабіначку, а курыца гарошыну. Зварылі дзед і баба гарошыну і з’елі, а над бабіначкай задумаліся: ці зварыць ды з’есць, ці запахаць?

– Не, – кажа баба, – запашам яе ў бані пад полам!

Вось яны так і зрабілі. Бабінка пільна пачала расьці і вырасла бальшая і чудная, што яны ўзялі і пол разыбралі, штоб расла вышэй. Бабінка расла, расла і дарасла да крышы. Дзед і крышу разабраў, а бабінка ўсё расьцець вышэй і вышэй і дарасла да неба. Тут дзед бабе і гаворыць:

– Палезу я, баба, па бабінце на нёбу, пагляжу, што там дзеецца? – Сказаў дзед, ды і палез. Лез ён, лез і на нёбу ўвайшоў. Доўга хадзіў ён там і негдзе яму прытуліцца – усюды пуста і гола. Вось толькі глядзіць дзед – аж стаіць хатка на курых ножках і на бараных рожках, ды ўсё павертываецца ў бакі. Нідзе ў хатцы ні дзвярэй, ні вакон няма. Вось дзед і гаворыць:

– Хатка, хатка, стаіш ты да мяне задам, павярніcь і стань перадам!

Хатка і павярнулась. Увайшоў дзед у хатку, а там поўна сыру і масла да белага хлеба.

– Ну, – кажа дзед, – пажыву тут да паем сыру з маслам. – Сеў дзед за стол, паеў колькі хацеў, да і на печку палез аддыхаць. Паспаў ён трошку, а калі прачнуўся, то ізноў за сыр да масла ўзяўся. Еў ён, еў, ды і пра сваю бабу ўздумаў: як бы гэта сюды і бабу даставіць? Так ён падумаў сам пра себе, а тут прыходзяць у тую хатку тры казы на адной назе. Ніколі не бачыў дзед такога дзіва і ад страху зноў на печку залез. А козы падаілісь, нацыркалісь, прыбралі сваё малако, на место паставілі і абратна пайшлі туды, дзе былі. Дзед злез з печкі і пайшоў да тое дзіркі, што на нёбу лезьці, паглядзеў, і бабіначка на мейсцы стаіць. Спусьціўся ён па бабіначке зноў на зямлю, прыйшоў к бабе і кажа:

[1] Пінскі раён Брэсцкай вобласці

– Давай, баба, палезем на нёбу, дужа там жыць харашо!

Баба сагласілась, але сказала дзеду, каб ён узяў з сабою жорны. Думалі яны і думалі, як жа гэта ўзяць іх з сабою, і тут баба прыдумала:

– Сшыю я табе штаны ў тры палы, улажы туды жорна, а я прывяжуся да цябе вероўкаю за пояс.

Так і зрабілі. Палезлі яны па бабіначке на нёба, ішлі, ішлі, палавіну бабіначкі ўвайшлі, вяроўка абарвалась, і баба зноў на зямлю палецела да і ўбілась. Зьлез дзед назад, думаў зноў бабу з сабою ўзяць. Глядзіць, ажно баба ляжыць, зубы скаліўшы, і здаецца дзеду, што баба смяецца ля яго. Штырхнуў ён бабу кійком па зубах, да тут толькі разглядзеў, што баба ня жыва. Закопаў дзед бабу, а сам зноў на нёбу адправіўся. Увайшоў ён на нёбу, а на нёбы хаткі тэі не знайшоў. Што ж рабіць? Зноў трэба на зямлю лезьці. Хадзіў ён, хадзіў, шукаючы хатку, да і згубіў тую дзірку, што на нёбу лез. Шукаў дзед яе доўга, покі знайшоў, але ж бачыць ён... а бабіначкі няма. Пагараваў дзед троху, а потым і думае: надзяру лыка, зьвею вяроўку ды і спушчусь па ёй на зямлю. Надраў ён лазы і стаў віць вяроўку, ды спускаць яе праз дзірку на зямлю. Усю лазу надраў, а вяроўкі да зямлі не хапіла. Усё жа дзед пайшоў на той вяроўцы назад на зямлю і думае так: калі раскачаюсь у адзін бок ды ў другі, можа куды блізка і ўпаду. Спусьціўся ён так да канца вяроўкі, качаўся, качаўся, упаў ды й угадзіў у бальшой мох. Уехаў у гэты мох дзед па самую бараду і з рукамі, і з нагамі, і ніяк яму не выбрацца з моху. Доўга ён сідзеў так, да вось прыляцела вутка і пачала ў яго барадзе гняздо віць. Зьвіла яна тое гняздо і яец нанесла, а сама раз – паляцела. Адкуль узяўся воўк, паеў гэтыя яйца і сеў на гняздо адпачываць. Тут дзед схапіў яго зубамі за хвост, да як крыкне: «Ту, гад!» Воўк спужаўся, пабег і выташчыў дзеда із моху. Відаць гэты дзед і зараз яшчэ жывець, калі не памёр.

Зап. у 1936 г. у в. Стаўбкі Марчонскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі ад Сямёнава Нікіты (прозвішча «Сьвістун»).

Сказка аб том, як шуціў чорт з кавалём

Каваль быў дужа стары і доўга каваў у кузьні. У яго ў кузьні было дзве карты: адна – Хрыста, а другая – чорта. Вось каваль прыйдзе з утра ў кузьню, перэхрэсьціцца і Хрыста пацалуець, а чорту разжажэць молат ды ў лоб шчаўканець. І вось ён так доўгае ўрэмя праводзіў: таму маліўся, а таго шчалкаў. Чорт не ўзлюбіў гэта і надумаў што зделаць з кавалём. Абернуўся ён у маладога малайца і прыйшоў да каваля каваць вучыцца, і хутка стаў ён так харашо каваць, што хто ні закажа што – ён зробіць спраўна і ў скорыя часы: закажуць каткі – зробіць, пакрасіць – зробіць. Так яны доўга з кавалём і кавалі. Вось накавалі яны раз многа каткоў, і паслаў чорт каваля ў горад прадаваць іх, а сам у кузьні астаўся і кожны дзень каваў.

Ехала раз міма кузьніцы старая пані, а чорт і закрычаў:

– Эх, пажалуйце сюды – старых на маладых перакоўваю!

Старая пані сумілась: што такое? Не слыхаць было такое кузьніцы, зайшла да чорта да і пытае:

– А колькі платы нада?

– Платы? Ня мене дзьвесьці рублёў.

Так яны і ўгаварыліся. Вось чорт стукнуў барыню молатам у лоб, да на дробныя кускі разьбіў. Тагды сабраў ён тыя кускі ды і ў горн палажыў. Жог ён яе там як жалеза, толькі костачкі засталіся. Сабраў ён гэтыя костачкі ды ў ваду ў бальшэй чан укінуў і ўсё мяшаў іх там. Вось выйшла барыня настолькі малада і красіва, што усі ўдзіўлялісь: была старая, а стала красівая, якой ў сьвеце ня было. Заплаціла яна кавалю 200 рублёў, ды і паехала к сабе ў двор. Прыехала яна, а пан яе і не спазнаў. Тады яна ўсё расказала пану, што яе перэкавалі ў такэй-то кузьніцы. Пан ня верыць.

– Не, – кажа пані, – верна гавару.

Запрог тады пан пару коней і паехаў да каваля перакoвывацца, але ўжо прыехаў стары каваль, і пан папаў да яго. Вось пан і кажа кавалю:

– Перакаваў ты маю старую паню – перакоўвай і мяне, а то я стары, а яна малада і я не магу жыць з ёй умесьце.

Каваль гаворыць яму, што такіх кузьнецоў яшчэ нет і на сьвеце.

– Я, – гаворыць, – толькі жалеза каваць, а людзей не ўмею.

А пан яму і гаворыць:

– Як не ўмееш – должэн умець! Мою паню падмайстра твой перакаваў, а ты тоже должон умець!

Доўга спорыў пан з кавалём. Узяў пан каваля з сабою, пасадзіў яго ў цямніцу і сказаў:

– Перакуеш – выпушчу, не перакуеш – наказаньне дам.

Сідзеў каваль доўга ў цямніцы і ўсё думаў, што жа яму дзелаць? Адкуль-то зьявіўся да яго малады каваль і гаворыць яму:

– Не будзеш так дзелаць боле, штобы чорта в лоб молатам шчаўкаць, дык пана я перакую.

Каваль яго і спрасіў:

– А што ж мне трэба дзелаць?

– А вось што, – адказаў малады каваль, – як прыдзеш у кузьню, спалі карту Суса Хрыста, а чортаву карту пакінь у кузьні, павесь яе і цалуй чортуногі, тады перакую пана.

Каваль думаў, думаў, што яму зделаць, і парашыў: пан, мабыць, замучыць мяне. А чорт пытае:

– Ну, што – адумаўся?

– Да, – кажа стары каваль, – адумаўся, прыдзецца так і рабіць.

– Ну, калі згодзен, дык распішысь у маёй кнізе.

Стары каваль распісаўся. Пан выпусьціў каваля і паехалі яны з панам у кузьніцу – пана перакоўваць. Прыйшоўшы ў кузьню, каваль зняў карту Суса Хрыста і ў гарну спаліў, а перад чортавай картай тры разы пакланіўся і тры

разы пацалаваў. Тады ўзялісь яны з маладым кавалём пана перакоўвываць, але малады і кажа кавалю:

– Я буду сам перакоўвываць, а ты не бярысь, ды толькі глядзі ды вучысь каля мяне. – Узяў малады каваль клешчамі пана за ногі і цалкам у гарно сунуў, а старому кавалю кажа: – Нясі больш вугалльля!

Пяклі, пяклі яны яго – толькі косьці засталіся. Сабраў малады каваль косьці ды апяць у чан, у ваду кінуў, памяшаў там троху. У 12 часоў ночы выйшоў пан ды такі красівы, што хоць і хараша пані, а ён лучшэ. Пану ня верылась, што ён стаў малады і красівы, і кажа:

– Надо мне зеркала.

А дзе ж яго ўзяць у кузьні? Нада ехаць за ім ва двор к пану.

– Не, – кажа малады кузьнец, – да вас мы не паедзем, а зробім свае зеркала, лучшэ за вашэ.

Малады кузьнец вынуў з карману платок і выцёр ім у кузьніцы сьцяну і явілася агромнае, ва ўсю сьцяну зеркала. Не толькі пана ў зеркале відаць – відаць усю кузьніцу. Вось пан ік зеркалу падыйшоў і стаў глядзецца ў яго, а сам і гаворыць:

– Не хацеў ты мяне перакоўвываць, мабыць дзенег маіх жалеў? Ну, колькі плаціць нада?

– Тысячу рублёв, – сказаў малады каваль, – ды плаці грошы.

Заплаціў пан кавалю грошы і паехаў. Дужа ён рады быў і задаў пір на ўвесь мір, штоб правадзіць сваю моладасьць; тры дні гулялі, і я там быў, піва піў, піва густа, а ў роце пуста. У роце не было, а па вусам цякло.

Стары каваль і пан з панею мабыць і цяпер жывуць, калі не памёрлі, толькі каваль боле не каваў – дужа стары стаў, да і багаты.

Сказка аб том, як сьвятыя ў кулака малацілі

Разгневаўся раз бог на сьвятых Ільлю і Міколу і паслаў іх на зямлю памагаць людзям. Пашлі яны дарогаю і зустрэлісь з цыганамі, у якіх каткі завязлі ў балоце. Мікола і гаворыць Ільлі:

– Давай паможам ім з гразі выбрацца.

– Ідзі, памагай, калі табе нада, а я магу і пасідзець, – адказаў Ільля, да і сеў. А Мікола засукав такі рукавы і памог цыганам выцягнуць каня.

Пашлі сьвятыя дальша, а пад вечар папалі ў вёску і папрасіліся на ноч. Толькі папалі яны ў хату да дужа багатага і скупога мужыка-кулака, які не любіў пушчаць к сабе начлежнікаў. Аднак паглядзеў ён на сьвятых, бачыць, што стаіць перад нім два здаравенных мужыка, ды і сказаў:

– Добра, пушчу вас на нач, калі пойдзеце да мяне малаціць.

Сьвятыя згадзіліся. Пакарміў іх мужык, ды палажыў спаць у бані на полок. Ляглі яны – Ільля к сьценке, Мікола з краю, і заснулі. Толькі не спалася кулаку. Праснуўся ён дужа рана і пайшоў будзіць начлежнікаў, каб яны больш яму наробілі. Прыходзіць ён у баню і крычыць:

– Эй, уставай, мальцы, малаціць пара! – Кулак выйшоў з бані.

Першы прачнуўся Мікола і будзіць Ільлю:

– Уставай, Ільля, малаціць пойдзем!

А Ільля пачухаўся ды й гаворыць:

– Яшчэ рана, пасьпём?

Стаяў, стаяў кулак, дажыдаючы, а потым абазліўся, узяў з току цэп і пайшоў будзіць іх у другі раз. Прыйшоў ён у баню, ды як закрычыць:

– Што я вас, сукіных сынов, дзесяць раз будзіць буду! – Ды як стукне цапом таго, што ляжаў з краю, а сам пабег.

Тады Мікола сеў, зьвесіў з полаку ногі, пачасаў сьпіну і кажа:

– Ільля, давай пойдзем малаціць!

А Ільля яму зноў адказвае:

– Паляжом, яшчэ рана!

– Да мяне ж б’юць, – кажа Мікола.

– Калі б’юць – лезь к сьценке ды лажысь!

Паслухаўся зноў Мікола і палез к сьценке. А кулак ждаў, ждаў ды і гаворыць сам сабе: «Што ж гэта яны не ідуць? Нада даць яшчэ і таму, што ляжыць ля сьценкі». Трэці раз прыйшоў ён у баню і, нічога не кажучы, стукнуў цапом таго, што ляжаў у сьценкі, ці зноў Міколу. Тады ўскачыў Мікола як ашпаранный, раззлаваўся на Ільлю і крычыць:

– Ну, досыць ляжаць, пойдзем малаціць!

Падняўся і Ільля. Пайшлі яны на ток, пачалі малаціць. Малацілі яны, малацілі, ды і кажаць Ільля кулаку:

– Ідзі ў хату ды скажы хазяйке – нехай топіць печ, пячэць бліны, сам жа ты бяры мяшкі і нясі на ток.

Пабег кулак, заказаў бліны, а сам узяў паболе мяшкоў ды й на ток прынёс.

– Кідай мяшкі ў еўню! – прыказаў Ільля.

Кінуў кулак мяшкі, а Ільля ўзяў карабок сьпічак, падпаліў каласнікі ды й выйшаў з еўні на ток. Стаяць на таку ўсе трое і слухаюць, а ў еўні як загрыміць, ды заблышчыць! А Ільля з Міколаю крычаць:

– Ціша, нябесная Сіла. Ціша!

Калі ўсё сьціхла, пайшоў мужык у еўню, а там ужо мяшкі насыпаныя стаяць. Рад кулак, што па нябеснаму змалацілі многа. Накорміў ён хлапцоў, тыя і пашлі. На другі дзень кулак насадзіў ізноў еўню і лёг спаць. Раным-рана будзіць яго жонка, а ён ёй кажа:

– Яшчэ рана, палежу троху, змалачу пазьней па небеснаму. – Выспаўся кулак, устаў, пайшоў на ток, ды і падпаліў там еўню.

Калі еўня загарэлась, мужык забегаў, ды ўсё крычыць:

– Ціша, Ціша, нябесная сіла! – Крычаў ён так докі і ток не згарэў.

А сьвятыя тым часам прыйшлі на неба. Расказаў там Мікола, як ён памагаў людзям, як яго білі і як Ільля ленаваўся. Разгневаўся бог на Ільлю і сказаў:

– За гэтае самае людзі будуць табе, Мікола, маліцца два разы ў год, а Ільі – толькі адзін раз.

Сказка пра дурнога хлапца і яго хітрую жонку

Ажаніўся хлапец, але быў ён троху дурковаты. Жонка яго не любіла, ды ў яе быў ужо даўно палюбоўнік. Вось адзін раз цёшча пазвала к сабе ў госьці ўсех сваіх дачок з мужыкамі. Прыйшлось ехаць і дурню са сваёй жонкай. Паехалі яны, але жонка не хацела, штоб яе дурэнь быў у госьцях – у её там быў палюбоўнік. Едуць яны да едуць, а жонка ўсё думае, як свайго дурня вярнуць да дому. Тут прыехалі яны да рэчкі, а на той рэчцы мост. Бачыць жонка, што на рэчцы вуткі плаваюць, да кажа свайму мужыку:

– Едзем мы да маткі, а гасьцінца і не вязем.

– А што рабіць? – пытае дурань.

– А вось што: лезь ты ў ваду і паймай вутку на гасьцінец, а я цябе на масту пачакаю.

Паслухаўся дурэнь, разьдзеўся і палез у ваду, а одзежу на вазу каля жонкі пакінуў. Як толькі дурэнь паплыў за вуткаю, жонка ўдарыла па каню і ўехала. Вылез ён з вады голы, а адзежы няма. «Ну, пачакай, – сказаў пра сябе дурэнь, – я знаю, дзе цёшча жывець». Даждаўся дурэнь пацёмкаў і пайшоў к цёшчы. Прыйшоў ён пад яе хутар, а там усё зачынена. Тады ён успомніў, што пад павецьпю стаяла кравацьяго жонкі. «Дай, – думае ён, – пералезу я праз сьцяну ды прама на кравацьі ўпаду». Але тут выйшла такая штука: у то ўрэмя цесьць дзёгаць гнаў. Ён прыняў пасьцелю дачкі і паставіў на яе места бочку з дзёгцем. Дурэнь палез цераз замёт, ды абарваўся і ў дзёгаць бухнуў. Вылез ён з дзёгця і думае: «Пайду я ў тую палавіну хаты, дзе не гуляюць». Пайшоў ён туды ды на печку залез, а на печцы перья сохло. Уваліўся дурэнь у гэта перья, а яно да яго і прыстало. Ляжыць ён і думае, што ж яму цяпер рабіць. У той час прыйшла туды цёшча стол растаўляць і закуску ставіць. Ходзіць яна каля стала, ставіць закуску і ўсё прыгаворвае: «Вось гэта майму зяцьку Івану, вось гэта майму зяцьку Сьцяпану, вось гэта маёй дачушцы Марьюшцы». Усіх пералічыла, а дурня і не ўспамянула. Тады дурны падняўся з печы на каптур, апёрся аб градачку, што перад печчу, ды і пытае:

– А мяне што?

У той самый момант абламалася градочка і дурный бухнуў на пол. Глянула цёшча і абамлела, ды як закрычыць:

– Чорт! Чорт! – ды і пабегла.

Як пачулі госьці гэты яе крык, дык усе і разьбяжаліcь. Застаўся дурны адзін перад сталом з закускаю і гарэлкаю і думае: «Дай паем – есць дужа хочацца». Сеў ён за стол, выпіў румачку, выпіў другую і пачаў кушаць. Кушаў дурань і нічога не знаў, што там цёшча робіць. А цёшча пабегла да папа і просіць, каб прыйшоў і чорта выгнаў. Паслухаў яе поп, сеў на кабылу і паехаў. Прыйшоў поп да хаты, бачыць – і сапраўды чорт сядзіць. Палажыў ён у кадзіла вуглі і ладан і пачаў кадзіць і пець: «Ізыйдзі, ізыйдзі, нячыстая сіла!» Усё пьяець поп, кадзіць кадзілам, ды ўсё бліжэй і бліжэй падыходзіць. З сяней перайшоў у хату, махаець

кадзілам цераз стол і ўсё пьяець: «Ізыйдзі, ізыйдзі, нячыстая сіла!» Разззлуваў тут дурны, схваціў гарцоўку, закрычаў:

– Ах, ты чорт калдунаваты! – ды па папу гарцоўкаю.

Як закрычыць поп ды у двор бегчы, а там на кабылу, дурны за ім ды на жарабёнка. Кабыла ходу, поп яе б'е, а жарабёнак з «чортам» за кабылай. Так яны беглі вярстоў пяць. Прыбегла кабыла ў папов двор ды і акалела, са страху акалеў і поп. А дурны вярнуўся да дому, памыўся ў бані, адзеўся і зараз жывы, толькі жонку ён з дому выгнаў.

Казка пра аднаго дзеда і Міколу

Прыйшоў стары дзед у царкву, купіў сьвечку, але ж яшчэ не рашыў, каму сьвечку паставіць. Пастаяў ён, пастаяў ды і пайшоў шукаць якую-небудзь наібольш палезную ікону, а сьвечку ў карман палажыў. Пастаіць дзед на каленях перад адной іконай, паклоніцца і далей ідзе. Так дайшоў ён да Міколы. Стаў дзед на калені, моліцца і думае: «Ну, Міколе сьвечку і пастаўлю». Палез ён у карман, а сьвечкі і няма. Разззлуваў дзед, ды як крыкне:

– А ты, стары чорт, зачым глядзеў? Вось табе хвіга, а сьвечку ўкралі!

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі ад Сазоніка Піліпа, 57 г.

Пра папоў

Прыйшла старая к папу на іспаведзь, а ён яе і пытае:

– Чым, сьвет, грэшна? Кайся, отчёт грахом сваім аддайся.

– Ох, грэшна, бацюшка, я каюся – маліcь богу за мяне, сам знаеш, жыву не бедна, аўса і сена дам цябе.

– Яшчэ, сьвет, чым грашна, кайся!

– Ці помніш, бацюшка, тым летам казла ты з хутара ташчыў?

– Цыц! Не мові болей пра казла! З казлом забуду я спазнацца і ўдару ў калакала. Чым грашна?

– У шубі, бацюшка, прыйшла.

– А чым жа ты саграшыла?

– Старую на новую перашыла.

– Ну, гавары імена.

– Замужам не была.

– Ці законна?

– Знакома, цераз дарогу жывець, Дзёмкай завуць.

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі
ад Данілава Пятра Кузьміча, 30 г.

У папа рукава – мае бацюшкі,
Выйдзе семера штаноў – мае матушкі.

Стаіць поп у алтары,
Моліцца ляніва,
Сабіраець кругом блох
І кладзець у кадзіла.

Па бальшой па вуліцы
Едзець поп на курыцы,
А пападзья йдзе пяшком,
Расчэсвае грэбяшком.

З калакольні хрэст зваліўся,
Поп у сараі ўдзівіўся.
Нам не жаль яго ні шыша,
Што даходу ні граша.

Поп у саўхозе – гэта нова,
Тры абедні адслужыў,
Раздавалась «божжэ слова»,
Порціў воздух чад кадзіл.

Пра папа кажуць:
Рукава шырокі, карманы глыбокі,
Ён пьець, сабе бярэць
І крычыць: «Мала!»

Цыганска вага, а папова душа –
Гэта ўсё роўна.

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с
Суражскага р-на Віцебскай акругі.

Прыказкі і прымаўкі

Мы чэрці зводныя,
А должны жыць, як родныя. *(Муж і жонка)*

Сыны да дочкі – на свае вочкі,
А ўнукі і ўнучкі – на свае ручкі.
(Не звяртайся па дапамогу да дзяцей і ўнукаў)

Адзін з ржышча,
А другі з яровішча. *(Нязгодныя муж і жонка)*

З жонкаю еду, як з Багародзіцею,
З маткаю – як з бараною.

Не спяшы каня паганяць,
А спяшы карміць.

Корміш мукою – пойдзе рукою,
Корміш г...м, пойдзе гальлём.

Зап. у 1936 г. у в. Чопіна Віцебскага с/с і р-на Віцебскай акругі Віцебскай акругі ад Савіцкага Сяргея.

Мая душа не перабірушка.
Каб не дзірка ў роце, то хадзіў бы у злоце.
Пападзеш у вараны – крычы як ваны.
Хто стараго не слухае, то ў с...у нюхае.
На лясіны ні лісьціны, а ў мужа ні душыны.
Мужык не вучоны, што тапор не вастроны.
Ільля кінуў у рэчку кусочак льда, а Спас забздеў квас.
Вага не папова душа, не ўсядзеш, не паедзеш.

Зап. у 1936 г. у в. Стаўбкі Марчонскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі.

Прыказкі і прымаўкі старой вёскі

– Хліб наш насушный – сам ссохся і нас посушыў.
– Цыгану ўсэ сало снытся.
– Добры муж у хаты вітром, дрэнны муж у хаты дымом.
– Шчо чырвонэ, то й хорошэ, шчо солодке, то і смачнэ.
– Хто пытае, той не блудыть.
– Хто любыть попа, хто попаддю, а хто й попову дочку.
– Покі сонцэ взыйде – роса вочы выесть.
– Стары як малы – шчо побачыть, тое і просыть.
– Нэма чым вовку с...ы, дык лыкамі.
– Храбры жыд і ў царквы б...ть.
– Лыто пашэ на зыму.
– Поп і шынкар одному богу служать.
– Поп і дэркач одно говорять: дэры-бэры.
– Поповы вочы завыдушчы, а рукі загрэбушчы.
– На поможэ бабы кадыло, колы бабу скрывыло.
– Паны дробны, а вошы як боб.
– Здрыбняла паньска фамілія.
– Паньска ласка вочы йість.
– Паньска ласка колом у горлі стала.
– Нэ так страшны пан, як ёго подпанкі.
– Танцуй вражэ, як пан кажэ.

– Пан до тэбэ з ласкою, а ты до пана з опаскою.
– Ковнер шырокі, а пяткі голы.
– Вовка ў лес тягне.
– Попов парубок маруда (пра лянівага работніка).
– Зробыў чорта як дошчэчку (калі сапсаваў штосьці).
– У нэ умілага рукі нэ болять.
– Як бэжыть, дык дрыжыть, як упадэ, ды лэжыть.
– Высокі до нэба, а дурны як нэ трэба.
– Шыты-бэлыты, а завтра вэлыкдэнь.
– За дурною головою дык ногам бэда.
– Хоть і нэ уіжно, але уліжно.
– Щоб так сова світ бачыла (спыняюць хлуса).
– Прышлося раз чэрвяку на віку (спыняюць выхваляку).
– Дэ пьють, там і льють.
– Нашов сокірку за лавкою (пра таго, хто «знайшоў» нязгубленую рэч).
– Як сука хвостом нэ вэртыть, той і собака нэ бэжыть.
– Малэнькі собачка до смэрті щэнючок.
– За морэм тэлушка полушка, ды пэрэвоз дорогі.
– Круты-вэрты, а трэба вмэрты.
– З вэлыкай хмары малы дощ.
– Пан йідэ, собака брэшэ (адказ на лаянку).
– Свату пэршая чарка і пэршая палка.
– Его батько горыв, а мій с…у погрыв (пра непрызнанага сваяка).
– Вольному – воля, шалёнаму – поле, спасэннаму – рай (пра непаслухмянага).
– Буйся вола з пэрэду, а коня ззаду.
– Як нэ бачу, душа мрэ, як побачу, з душы прэ (пра ндружную сямейную пару).

Пра сацыяльную няроўнасць

– Чэшыся кунь з конём, вул з волом, а свыньня об тын, як нэма з кім.
– Коваль коня куе, а жаба свою ногу ставыть.
– Богатому і чорт дэтэй колышэ.
– Сыротына, що горох пры дорозі – хто ні йдэ, той скубнэ.
– Чэрвяк улізэ в хрын і думае, що солодко.
– Сыты голодному не погадае.
– Як сыроті жэнытыся, дык і нуч мала.
– У кого матка, у того головка гладка.
– Коб знав, дэ упадэш – соломку подыслав бы.
– З сына і старэц добры.
– Нэ шукай собі лыха – воно і само тэбэ знойдэ.
– Забрав коровку – бэры і вэровку.

– Хоть за вола, альбы дома нэ була.
– З одного вола тры шкуры нэ дэруть.
– Нэ боітса мокры дождҗу, а голы розбою.
– Чы клоччэ, чы вовна, абы кішка повна.
– Купляй свыту шыту, а хату крыту.
– Соломяным волом і сэняным конём робыты нэ будэш.
– На тобі нэбожэ, що мні нэгожэ.
– Сухая ложка рот дэрэ.
– Дурня і ў цэрквы бьють.
– Трэба щоб до Юрья було сіна і ў дурня.
– Май, волам дай, а сам на піч утэкай.
– До сьвятого духа нэ здымай кожуха.
– Варварка заварыть, а Мыколка загвоздыть (пра наступленне зімы).
– Варвара кусок ночы одорвала.
– Любы жынку як душу, а трасы як грушу.
– Нэ боітся вовк собакі, ды нэ любыть зьвягу (пра ліхую жонку).
– Лічоным конём йіздыты нэ будэш.
– Іван зробыв, Іван зьів.
– Шукай вітра в полі, а чорта в лазе.

Кулацкія прымаўкі

– Покорнэ тэлятко дві маткі ссэ.
– Оддасы рукамы, нэ выходы ногамы.
– Жівімо як браты, а торгуймось як жыды.
– Було б заскачано, а будэ заплачоно.
– Под лэжачы камэнь вода нэ бэжыть.
– Свыньня як затые дык зарые.
– Щоб нэ губка і нэ д...ка, була б золотая шубка.

Прыказкі

Помяны, госпоны,
Панскую душу
На вострую грушу,
На пэнь боком,
На шпыцю воком.

Щоб я буў королём –
Йів бы сало ковшом,
Закусвав бы макошом*,

* «Макошом» называюць белы піражок з макам, які нязменна выпякаўся ў яўрэйскім асяродку да свята «Макавеяў». Падобныя піражкі з макам былі недаступныя беларусу і ў яго ўяўленні былі найлепшым ласункам, які ён толькі мог сабе ўявіць.

Наслав бы соломы по вокна
І качався б.

Зап. у 1936 г. у Пінскім р-не.

Песні бытавыя

Паехаў мой міленькі ў гарадочак,
А я за ім дзевіца ў сьлядочак.
Голасам крычала – друг не слышыць,
Платочкам махала – друг ня відзіць.
Вярнулася дзевіца ў садочак,
Гнула, гнула вішаньку, не сагнула,
Да пад той жа вішанькай і заснула.
Прыехаў мой міленькі – я не чула.
– Устань, устань, дзевіца, павідайся,
На златы калечкі паменяйся.
– Як паедзеш, друг, у новы гарадок,
Заязжай, друг, на мой дворык шыракой,
Завязі, друг, мне падарак дарагой.
Друг, падарок – палушоўкавый платок,
А ў платочкі краснай водачкі штапок,
А яшчэ, друг, белакрупчастый пірог,
На спадманку сладкіх яблычкаў з пяток,
На забаўку арэшкаў рукавок.

Зрабіла маці сына, не дала ж ба яму долі –
Толькі шчасьця, толькі долі, што чорныя брові.
Чорны брові для прымовы, ліцо бело для прыгляды.
– Берагіся, зялёны дуб, заўтра мароз будзець.
– Я марозу не баюся, хмелем уваўюся.
– Берагіся, удоўкін сын, заўтра набор будзець.
– Я набору не баюся, на каня сажуся,
На каня сажуся, з усімі распрашчуся:
Прашчай, стары, прашчай, малы – з кім я пабраніўся.

– Худа, худа, мой сынок, што ты ноччу ходзіш –
Усе людзі жалабяцца, што ты шкоду робіш.
Жанісь, жанісь, мой сынок, бяры сабе жонку.
– Нашто мені женіціся, нашто мене жонка?
Мене любяць маладзіцы, красныя дзевіцы.
Маладая царневая на мяне маргае:
«Брасай, салдат, ружжо чысьціць,
Хадзі ка мне ў хату».

Не пайду к цябе я ў хату, баюсь чалавека,
Ён паймаець, будзець біць, аднімець мне веку.

А я ж свайго салдаціка за руку да й у хату.
Сідзіць салдат за сталом, варэнікі лупіць,
Маладая ж царневая белы рукі ломіць.
Бяжыць дачка каханочка і ў ладошкі плешчэць:
– Гуляй, гуляй, мая маці, папашы ня відна.

– Што ж ты, лучынушка, не ярка гарыш,
А што ты сасновая ня ўспыхіваеш?
Ці ж ты, лучынушка, у пячы не была?
– Я была ў пячы са ўчарашняй начы –
Сьвякровушка-ліхадзейка мяне абліла.

А мы празьнічку даждемся
І наліжамся, нап’емся.
Вып’ем піва сем бутылак,
Зьвернем шапкі на затылак
І пайдзём шуціць.
А за тыя ды за шуткі
Нас з табой пасадзяць у будкі,
З будкі дый у часьць.
А ў часьці нас прыймаюць,
Разуваюць, раздеваюць.
А назаўтра ад скукі
Даюць грошны камень у рукі
І гоняць вучыць: то налево, то направо,
А часьцей ўсяго налево, там, дзе жоўты дом.
У тым жа жоўтым у дамочку жыло тры красоткі:
Адна – Саша, друга – Маша, а трэцьця – Параша,
А яшчэ дзяўчынка рыжа, яна прывезяна з Парыжа
Моды паказаць.
На адной наге ў ёй лапаць, на другой шчыблет,
А насок у ей уціны – два аршыны з палавінай,
З-пад носу цячот.
А платок у ей платочак з-пад вугальля мяшочак
Носік выціраць.

– Ах, ты мілая, красівая мая,
Ці пойдзеш ты замуж за мяне?
– Я і думала, не думала іцьці –
На табе худая славушка ляжыць,
Што ты п’яно упіваешся,

Па пад лаўкамі валяешся,
Да мною маладою выхваляешся.
А мне маладой ды ня хочацца
Каля п'яніцы варочацца,
Мае ручанькі бялёшанькі,
Мае пальчыкі танёшанькі.
Як пайшоў ён у новую клець,
Як узяў ён раменную плець,
Як узяўся браць поласы –
То сінія, то зялёныя,
А прамеж іх усё чырвоныя.

Гоман, гоман на дварэ горе разганяе –
Мужык п'яны жонку б'е, з рындзы выганяе:
– Ідзі, шэльма, дамоў, не дзелай ты стыду,
Панасіла крупы, сала, да ўсё аднаму жыду.

Ах, маманька мая,
Ты на што мяне прыгожай урадзіла:
Нельзя мне к абедне хадзіць,
Да зямлі нізка кланяцца,
Папы, дзякі заглядаюцца,
Чытаць, пісаць забываюцца.
Лыс-бес панамар спалюбіў,
Рашато прасвір пасуліў,
А я яму берасьцень масла,
Каб ён мяне цалаваў часта.

Сербіяначка
(прыпеўкі да танца)

Сербіяначку танцую,
Вабражаю сам себя,
Сам я стою тры капейкі,
А ўсе смотрят на меня.

Сербіянку хто танцуець,
Тот багата не жывёць,
Тот пасследнюю кароўку
На падмётачкі выдзёць.

Сербіяночку танцуя,
Заспел меня мой ацец –
Да работы нет ахвоты,
А на ета маладзец.

Із калодца вада льёцца –
Сербіянка моецца,
Разрэшыце, сербіянка,
З вамі пазнакоміцца.

Сербіяне сена косяць,
Сербіяначкі грабуць,
Сербіяне абед вараць,
Сербіяначкі паюць.

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі ад Сазонік Клаўдзіі і Ульяны і Даньковай Лідзіі.

Песні жартоўныя

Мілы сядзіць на гары,
А я ў даліне,
Мілы сеець кавуны,
А я журавіны.

Журавіны не ўзайшлі,
Кавуны пасохлі,
Ка мне хлопцы не прыйшлі,
Каб ёны падохлі.

Жана мужа пацешыла,
У садочку павешала,
Прыйшла дамоў,
Напякла бліноў,
Села на кравань
Мужа памінаць.
Як прыйшла вясна,
А ўсе мужыкі
Аруць і пашуць,
Майго мужыка
Нігдзе няма –
Ні арэ, ні паша,
Ні пасьвістває.
Пайду ў зелен сад,
Вазьму мужыка ўзад:
– А мой жа мілы,
Ды хадзі ты са мной дамоў,
Ці ты ў садзіку не набыўся,

Ці ты пташачак не наслухаўся,
Ці ты яблачкоў не наеўся.

Адна дзеўка некультурна,
Некрасівая была,
Яна к хлопцу падкацілась –
Алімент яму дала.
А ён малец быў красівы,
Паглядзець быў інтарэс.
Еслі б быў бы ён не дурэнь –
Ён к такой бы не палез.

Дуня мая, Дуня танкапрадзіца –
Сем дзён абхадзіла,
Нідзе бёрды не дабыла.
Прысудзілі людзі
У агародзе ткаці,
Колам прыбіваці.
Ішлі баяры: бог помоч да вам,
Дуняша, рагажыну сабе ткаць,
Колам прыбіваць.
Павязла Дуняша рагажыну бяліць:
Сем лужын высушыла,
А рагажыну не змачыла –
У лужыну калом,
А з лужыны канём.

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі ад Сазонік Клаўдзіі і Ульяны і Даньковай Лідзіі.

Песні-прыпеўкі

А ў гародзе рожа,
За гародам рожа –
Ты браў, ты знаў,
Што я не прыгожа.
У гародзе тычка,
За гародам тычка –
Ты знаў, ты браў,
Што я не велічка.
У гародзе мята,
За гародам мята
Ты знаў, каго браў,
Што я не багата.

Як у полі на суколі
Сарока стрэкочэць,
А мой мілы чэрнабрывы
Кідаць мяне хочэць.

Ты ідзі, ты ідзі
І не забаўляйся,
На харошых, на прыгожых
Ты не заглядайся.

Ай чым, ай чым
Чужы жоны луччы?

Глазы рабы як у жабы,
Галава як у луня,
Ногі як у сучкі.

Я пад ябланькай радзілась,
А пад вішанькай расла,
Я паповіца любіла,
А за пісара зайшла.
Ну і спрышываець пісар,
Ці умееш ты чытаць?
А я ўмела, дай забыла,
Тую кніжэчку згубіла.

Ах, ты піпачка мая,
Я ў цябе курыла,
Палажыла на паліцу –
Зваліла, пабіла.
Нада ехаць у Піцер
Піпачку купляць.
За піпачку – капеечку,
За тубушок – грашок.
Я зайшла у карчомку.
Хацела закурыць,
А там мальцы,
А там воры –
Хацелі пабіць.

А я мальчык дагадлівы,
Скора дагадаўся:
Я пад’ехаў у крапіўку –
Узяў і схаваўся.
А там дзеўкі,
А там б-дзі
Крапіўку абарвалі,
Мяне, парнішачку,
Узялі дай йспугалі.
А я выскачыў з крапіўкі,
Упірся ў бокі –
Паглядзіце, дзеўкі б-дзі,
Які я высокі.

Як паслала мяне маць
Яравое жыта жаць,
А я жыта не жала,
У бароздке ляжала.
Бараздёнка вузінька –
Я не памесьцілася,
Летня ноч кароценька –
Я не выспалася.
А я ноч карачу,
Дай дзенёчка прыхвачу.
Як ідзе мой Мікіта,
А за ім яго сьвіта.
– Ня стой, мілы, у акне –
Зайдзі у хацёнку,
Калі любіш ты мяне,
Дык скажы тацёнку.
А ня любіш ты мяне,
Дык скажы мамоньку.
– Я не знаю, што рабіць –
Ці пакінуць, ці любіць,
Ці арэшкі шчалкаць,
Ці Марусю цалаваць.
Я арэшкі шчалкаў,
Я Марусю цалаваў.

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі ад Сазонік Клаўдзіі і Ульяны і Даньковай Лідзіі.

Прыпеўкі калгаснай вёскі

На рабінушке сідзела,
Не магла накушацца,
Камсамольцы песню пелі,
Не магла наслушацца.

Параход плывець –
Вада кольцамі,
Будзем хлот папалняць
Камсамольцамі.

Шоў я лесам, відзеў воўка,
Відзеў белку на суку,
Не адкрыць калхозны дзьверкі
Дармаеду-кулаку.

Як на дальнім на балоце
Вутачкі закракалі,
Бедната пайшла ў калхоз –
Кулакі заплакалі.

Эх, чайнічкі-самаварнічкі,
Палюбілі мяне ўсё началь-
нічкі.

Эх, юбка мая,
Кала нізу кісея,
Не прастыя меня любяць –
З сельсавету пісара.

Камсамольца любіць –
Трэба ізьменіцца,
Хрэст на шыі не насіць,
Богу не маліцца.

Между баб качаць дзяцей
Мужыкам прыдзёцца,
Із-за горкіх мужскіх сьлёз
Рэчанька пральёцца.

Вот настал дваццаты век –
Всюду наізнанку,
Усе бабы бяруць тапор,
Мужыкі – лаханку.

На стале ляжыць клубок,
А ў клубку іголка,
За то мяне хлопцы любяць,
Што я камсамолка.

Цераз быстры ручаёк
Вадзіца каціласяся,
Я ў мілога на лікпункце
Грамаце вучылася.

Разьлюбіў мяне мой мілы –
Знаць палучша мяне ўзяў.
Узяў канарэечку –
Прыгожую яўрэечку.

Зап. у 1936 г. у в. Стаўбкі Марчонскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі.

Скора, скора сьнег растаець,
З нашай рэчкі лёд пайдзёць,
Скора, скора па ўсім сьвету
Рэвалюція пайдзёт.

Па дзерэвеньке я йшла,
Пракламацыю найшла –
Мне ня пілась і не елась,
Прачытаць скарэй хацелась.

Мне сказалі на вакзалі,
Што мой міленькі ўбіт.
Не прыйшлося яму больша
У Краснай Арміі служыць.

Паравоз пары пушчаець,
Па дарожаньке бяжыць.
Сабірайцесь, камсамольцы,
У Краснай Арміі служыць.

Як на елі на макушке
Дзезярцір спасаецца,
За распубліку пагібнуць
Подлы апасаецца.

А весенняю парою
Усе буржуі жаляцца,
Што празьнік майскі пралетарскі
Больна ім не нравіцца.

Зап. у 1936 г. у в. Будзянка Марчонскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі[1].

[1] Цяпер Віцебскі раён Віцебскай вобласці.

Прыпеўкі

Што ж ты, міленькі, надзелаў –
Сад зялёны парубіў.
Лучшэ б ты мяне зарэзаў,
Чым другую палюбіў.

Вот на курыцы вярхом
Едзець Пелагея.
Б'ець па шыі кулаком:
Вязі паскарея.

Поля з полюшкам ляжыць,
Па полю міленькі бяжыць,
Пінжак у талію адзет,
Рубашка красна, сам як цвет.

Ля акошэчка сідзела,
Прала я кудзельку,
Не відала свайго мілога
Целую нядзельку.

Ля акошачка сідзела,
Прала белы кужэлёк,
У акошачка глядзела,
Адкуль мілы мой ідзёт.
Адкуль мілы мой ідзёт,
Адтуль солнышка ўзыдзёт.

Поля к полюшку ляжыць,
Па полю міленькі бяжыць,
У беленькай рубашачке –
Прамо к сваёй мілашачке.

Адна пташка на кусьце,
Другая на ветке,
Аднаго мілага згубіла,
Другой на прыметке.

Ох, ты, пташка, сера, сера,
Не на ту бярозу села,
Перасядзь на ёлачку,
Зьнесі прывет мілёначку.

Сонце за лес залезаець,
Як за каменный сарай.
Мой мілёнак абазнаўся –
Сястру краленькай назваў.

Сонце за лес залезаець,
Не спужаець мяне заец,
А спужаець – не баюсь,
Паследні год з мілым важусь.

Выйду, выйду за варота,
Пакачаю галавой –
Пойдзець мілы ў салдаты,
Астануся я ўдавой.

Выйду, выйду на вуліцу,
Мяцёлачкай размяту –
Пойдзець мілы ў салдаты –
Пяцёрачкай надзялю.

Я стаяла ля крыльца,
Ляцела вуціца крыча.
Нету, нету леварверту,
Нечым вуціцу убіць,
Нету, нету антерэсу
З гэтым мальчыкам хадзіць.

Пайду скакаць,
Дома нечага кусаць –
Сухары да коркі,
На нагах апоркі.

Мой муж з таскі
Прапіў наскі,
А я валенкі
На заваленкі.

Камары баню тапілі,
Блохі варыліся,
З полу ударыліся,
А вада цепла па нагам цякла.

Землянічынка мая
З гарушанькі скацілася –
Я пад цёпленькае летце
З мілым рассярдзілася.

Ты іграй, іграй, гармошка,
Разгаварывай што хош.
Ты скажы, скажы, гармошка,
Дзе гуляець маладзёж.

Не сама гармошка йграець –
Нужна пальцам шавеліць,
Не сама дзяўчонка любіць –
Яе нужна ўгаварыць.

Дайце з горкі разагнацца,
Ручаёк пераскачыць,
Дайце з мілым павідацца,
Пра любов пагаварыць.

Ты скажы-ка, мой мілёнак,
Чым жа я не хараша?
Красоты з мяне даволі –
Толькі ростам небальша.

На стале стаіць гармошка,
На гармошке бел баціст.
Не гармошка завлекаець,
Завлекаець гарманіст.

На стале стаяць чарніла,
А ў чарнілах два пера,
Ты скажы, мая мілая,
З кім гуляла ты ўчара.

Чорна ягадка насьпела,
Яна зваліцца далоў,
Прывыкай жа, мой мілёнак,
Ты адзін хадзіць дамоў.

Балалаечка на ленце,
А гармошка на рамне.
З балалаечкай – к падружке,
А з гармонічкай – ка мне.

Нясла воду па гароду,
Папрасіў мілёнак піць.
Забалела маё сэрца,
Не магла з ім гаварыць.

Стаіць бяроза падгарэўшы,
Відаць, быў над ей агонь.
Я стаяла абамлеўшы,
Як венчаўся мілы мой.

Жанісь, жанісь, мой мілёнак,
Мне не сколечкі ня жаль,
Толькі совестна ад народу,
Што гуляў, замуж ня ўзяў.

Не зачосывай зачоскі,
Чарнасьлівінка мая,
На твае глядзя зачоскі,
Рэжаць сэрца у меня.

На ялушке дзьве кукушкі,
На бярозе салавей,
Ці паверыце, падружкі,
Што з мілёнкам весялей.

Пацалуй мяне, мілёнак.
Без адмену сорак раз,
Я тады табе паверу,
Што ты улюбляны ў нас.

Мілы мой, я твая,
Тваі няверныя слава:
Са мной ходзіш, другу любіш –
Чым жа я не хараша?

Мене радзіцелі браняць,
Мене самой можна паняць –
Рана, рана наша дачка
Па начам пайшла гуляць.

А радзіцелі маі,
Якія беспанятныя,
Па начам сейчас гулянкі
Самыя прыятныя.

А падруга, мая Дуня,
Твой вуціны галасок,
А ў тваёй башке набіты
Адна гліна ды пясок.

На стале стаіць бутылка,
А ў бутылцы вінаград.
Прашчай, тата, прашчай, мама,
Я паеду ў Ленінград.

На стале стаіць бутылка,
А ў бутылцы керасін.
Прашчай, тата, прашчай, мама,
Я паеду ўжо зусім.

Я на рэчушкі качаўся
На бальшой на лодкі –
Андрусёнку плаціць нада
Аліменты ў Плоткі.

Я паставіла вядзёрушкі
На тоненькі лядок,
Пакаціліся вядзёрушкі
У Самару-гарадок.

На платчанскім жа на полі
Стаіць пук лучыны,
А платчанскія дзяўчонкі
Ды ўсе на прычыні.

Бацька ў бані моецца,
А сын у сараі порацца,
Бацька ножкі ў паталок,
А сын мяшочак павалок.

На гары вяроўкі вьюць,
Пад гарой мілёнка бьюць.
Я пасьледні шарф прадам,
А мілёнка біць не дам.

А старык, ды горб з карову,
Набіў бабу, сам здаровы.
А старык, ды горб у сабаку,
Набіў бабу, сам заплакаў.
А старык, ды горб з авечку,
Набіў бабу, сам за печку.

Дзеўка нітачкі сучыла.
Сатана ў жывот ускачыла.
Дайце піпачку курнуць,
Сатану адтуль турнуць.

Адна баба ашалела,
А друга асьлепла,
Адну бабу зануздалі –
Паехалі ў пекла.

Арэхаўскія мальчышкі
Чыстыя грабіцелі –
Ехаў дзедушка з мякінай,
І таго абідзелі.

А на ёлкі шышкі колкі –
Стаецкія мальцы лоўкі.
Дзеўкі звалі – руб давалі,
А я за тройку не пайшоў.
А чаму я не пайшоў?
Што дарогі не знайшоў.

Закурыў бы я махоркі –
Нет белай бумажкі,
Пасідзеў бы я, дзяўчонкі, –
Нет маёй мілашкі.

Пасідзіце, дзеўкі, тут,
Пайду я перадзенуся.
Гаварацъ, мілы кідаець,
Што-то не надзеюся.

Па лясочку я хадзіла,
Аблюбавала ёлачку,
Ці паверыце, падружкі,
Зныла па мілёначку.

Ціша, дзеўкі, ціша, дзеўкі,
Ці ня мальцы к нам ідуць?
А чаму іх доўга нет?
Верна, клямкі не найдуць.

Каля нашага вакошка
Прабежаў цялёначак,
Я ўскачыла, за хвост ухваціла –
Думала, мілёначак.

Не за то я песьні йграю,
Што мне дужа весела,
А за то я песьні йграю,
Што з гора дзелаць нечага.

Гром граміць,
Зямля трасецца –
Поп на курыцы
Нясецца.

Баліць сэрца, баліць грудзь –
Успамінаець хто-нібудзь,
Ліба бацька, ліба матка,
Ліба з мальцаў хто-нібудзь.

Мая мілачка хвараець –
Забалелі ў ёй бака.
Яна з'ела булку хлеба
І тры даёнкі малака.

Мілы Вася, я зьнялася
У краснай кохты пад рамень,
Я ў той кохтачкі зьнялася,
У каторай ты вялеў.

Песьні пой, кагда паецца,
Выйдзеш замуж – усё мінецца.

Вашы песьні бесталковы,
Пра старынку любяць выць,
Відна, жалка за цалковы
Новы песеннік купіць.

Перастрою я гітару
На бажэственны маціў,
Прапаю частушак пару –
Блага колакал заціх.

У мяне папаша дужа строгі –
Багамолісты такой.
Ён к абедзеньке дарогай,
А я к міламу трапой.

Вецер веець, сонца грэець,
Я на ганочку стаю.
Прыйдзець мілы, пацалуець,
Ён каханочку сваю.

Зап. у 1936 г. у в. Арэхі Марчонскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі.

Нашы цэркві пагарэлі,
Калакольні на баку,
Поп гатоў служыць абедню
За асьмушку табаку.

Адна дзеўка пахудзела.
Яе скверныя дзела,
З трактарыстам пагуляла,
Зразу трактар радзіла.

Нашы касіры навучыліс
Свае выручкі шчытаць –
Дважды два ўсегда чатыры
І пасадзяць лет на пяць.

Мой жа міленькі скупой:
Купіў пранічак сухой,
А я ела, тарапілась,
Ды і чуць не падавілась.

Мая мілка раданула,
Мяне трэбуюць у суд.
Мне, мальчышке, стыдна стала,
Ззаду мальчыка нясуць.

Зап. у 1936 г. у в. Стаўбкі Марчонскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі.

Дзед бабу наказаў,
На пупарыну вязаў,
На гнілую палку –
Грызі, баба, траўку.

Ты стары, я молада –
Вязі мяне да гораду.
А ў горадзе прадасі
І калачыкаў пад'ясі.

На гаре стаіць асіна,
Пад гарой дзяруць Максіма.
Ой, Максім, Максім, Максім,
Задзяруць цябе зусім.

Пайшлі бедныя скакаць,
А сухарыкі ляцяць,
А багатыя глядзяць,
Падбіраюць і ядзяць.

Сёньня гулі, заўтра гулі –
Каб гэтыя гулі
Ды ўсю нядзельку былі.

Мой муж з таскі
Пацераў наскі,
А я валенкі
На заваленкі.

Не глядзіце на мяне,
Што я маленька,
Я надзенусь, прыберусь –
Буду краленька.

Нашы дзеўкі на прыпеўкі,
На работу кое-как.
Прытварацца на палціннік,
А самі стояць чатвертак.

Дзеўкі ў лодачке качаліcь,
А над лодачкай вада.
Дзеўкі юбкі замачылі –
Перавошчыку бяда.

Горе, горе, гореко –
Жывець мілы далеко,
За Вялікім за Лукам,
У мяне не пад рукам.

Каля кузьні шла,
Вугалёк найшла,
А за той вугалёк
Палюбіў кавалёк.

Селезень, селезень,
А я вутачка,
Селезень уляцеў,
А я туточка.

А ў Косьценькі зубы часьценькі,
А ў Хведзенькі зубы рэдзенькі.

Башмачкі, башмачкі –
Чорныя чулочкі,
Паглядзіце, маткі,
Як танцуюць дочкі.

А я хату мела
І мух выганяла.
Унадзіўся авадзень –
Выганяла цэлы дзень.

Без музыкі, без дуды
Ногі ходзяць не туды,
Як пачуюць скрыпку –
Пайдуць у раскідку.

Я ў калодзезі была,
А ў калодцы суха,
За то мяне хлопцы любяць,
Што я веселуха.

На стале ляжыць гарбуз,
На гарбузе муха,
Муха злуе на гарбуз,
Што не лезе ў бруха.

Харашо таму жывецца,
У каго адна нага –
Сапагоў не многа нада
І панчошына адна.

Мая мілка невелічка –
Рукадзельная была:
У рэшато кароў даіла,
Далатом авец стрыгла.

Гаварaць, што баевая –
Баевая не пазор.
Баевую хлопцы любяць
За вясёлы разговор.

Зап. у 1936 г. у в. Бінцяі Запольскага с/с Суражскага р-на Віцебскай акругі ад Сазонік Клаўдзіі і Ульяны і Даньковай Лідзіі.

МАТЭРЫЯЛЫ ПАЛЯВЫХ ЭКСПЕДЫЦЫЙ

ГЕНАДЗЬ ЛАПАЦІН

ВАРВАРА АЛЯКСАНДРАЎНА ГРЭЦКАЯ: «ДАЙ НАМ, БОЖА, ШТОБ ПЕЦЬ, А НЕ ПЛАКАЦЬ…»

Варвара Аляксандраўна Грэцкая (1925 г. н.) пасля аварыі на ЧАЭС і адсялення яе роднай вёскі Амяльное Веткаўскага раёна з 1992 г. і па цяперашні час жыве ў Ветцы. За перыяд з 2005 да 2012 г. ад яе запісана ўжо каля сямідзесяці аўдыёкасет. У памяці жанчыны захаваўся практычна ўвесь фальклорна-этнаграфічны рэпертуар Амяльнога. Гэта песні каляндарнага і сямейнага цыклаў, лірычныя, дзіцячыя, сірочыя песні, замовы і апісанні абрадаў і звычаяў, легенды, прыкметы, павер'і[1]. Гэта самая сапраўдная энцыклапедыя традыцыйнай культуры Амяльнога. Пераважную большасць твораў Варвара Аляксандраўна пераняла ад сваёй бабулі, якая ў размовах з унучкай часта спасылалася на сваіх «бабу» і «прабабу». У сваю чаргу Варвара Аляксандраўна перадае свае веды сыну і ўнукам. І гэта дае нам магчымасць сказаць: у аглядным часе традыцыя існуе ўжо на працягу васьмі пакаленняў.

Адметнымі і цікавымі падаюцца рэплікі, аповеды, разважанні В. Грэцкай пра песні, абрады, звычаі, традыцыі[2]. Яе веды настолькі шырокія і шматгранныя, а меркаванні такія тонкія і глыбокія, што служаць падставай для аднясен-

---

[1] Значная частка з іх была апублікавана мной у наступных выданнях: *Лопатин Г.* Фольклорно-этнографический репертуар личности: Варвара Александровна Грецкая (I. Записи 2005–2010 гг.). *Ён жа.* // Palaeoslavica. Vol. XVIII. № 2. Cambridge. 2010. P. 183–217. *Ён жа.* Фольклорно-этнографический репертуар личности: Варвара Александровна Грецкая (II. Записи 2005–2011 гг.). *Ён жа.* // Palaeoslavica. Vol. XIX. № 1 Cambridg. Mass, 2011. P. 222–276. *Ён жа.* Фольклорно-этнографический репертуар личности: Варвара Александровна Грецкая (III. Записи 2010–2012 гг.). *Ён жа.* Palaeoslavica. Vol. XX. № 1 Cambridg. Mass, 2012. P.207–243.

[2] Фрагментальна гэтая тэма разглядалася мной у наступных публікацыях: «Песьня сама падбярэ голас», альбо Некалькі штрыхоў да партрэту выканаўцы // «Нацыянальнае і агульначалавечае ў літаратурах славянскіх народаў»; матэрыялы Міжнар. навук. канф. 19–20 верас. 2007 года: у 2 ч. Ч. 2. / рэдкал.: І. Ф. Штэйнер (адказ. рэд). [і інш.]. Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2007. С. 66–70; «У нас песьні праз мяжу не ідуць...»: Аб культуры выканання абрадавых тэкстаў // Палявая фальклярыстыка і этналогія. Даследаванне лакальных культур Беларусі; уклад. І. Ю. Смірновай. Мінск: БДУКіМ. – 2008. С. 143–149; «Я прэдана песьне...» // Верас. 2011. № 1. С. 193–201; «...Штоб вышэй у гору...»: Канцэпцыя падводу ў фальклорнай традыцыі // Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання: зб. навук. прац удзельнікаў VI Міжнар. навук.-практ. канф. Мінск, 27–29 крас. 2012 г. Мінск: БДУКіМ, 2012. С. 179–182. Гл. таксама Прадмову ў публікацыі Palaeoslavica. Vol. XVIII. № 2 і Пасляслоўе ў публікацыі Palaeoslavica. Vol. XX. № 1; Выканаўца тэкстаў традыцыйнай культуры як асоба (Варвара Аляксандраўна Грэцкая – творчы партрэт песенніцы з Веткі) // Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання. Мінск: БДУКіМ, 2013. С. 109–113.

ня падобных запісаў да *народнай фальклрыстыкі* і народнай культуралогіі. Яе меркаванням можна давяраць, бо гэта меркаванні, якія ў народнай культуры прайшлі шлях ад дзіцячага непасрэднага сузірання да свядомага ўдзелу ў актах традыцыі (песнях, абрадах, святах). Дзякуючы песням, яна стала асобай.

«*Бунтуя міне песня…*» – вызначае свае адносіны да песні Варвара Аляксандраўна Грэцкая. Яна добра памятае, як яе, тады сямігадовую дзяўчынку, бабуля навучыла калыханцы, каб яна магла прыгожай песняй калыхаць малодшага брата. Памятае само ўражанне: «*Баба навучыла. І панаравілась. Вот красіва...*» За восемдзесят гадоў у гэтым плане нічога ня змянілася. Амаль тое самае пра падзеі гэтага года: «*Цекст красівы... Яна ж прагаварыла скорынька... Ён мяне ў душу ўлез... Вот хочу!...*»

Па-свойму, як дадзена толькі ёй, Варвара Аляксандраўна вызначае адносіны, якія існуюць паміж песняй і выканаўцам: «*Песьня ўсякая красівая, як маціў не забудзіш*». Песня, паводле яе меркавання, самадастатковая: «*Песьня сама падбярэ голас. Песьня, якая ё, яна свой голас падбярэ. На адзін жа голас ня будзіш пець усі песьні. Сама песьня голас падбірая*». Адсюль вынікае: не выканаўца выбірае песню, а песня выбірае выканаўцу. Тую ж думку выказвала В. Грэцкая і пра канцэрт, прысвечаны Ганне Герман: «*Увесь канцэрт толькі яе песні перяпавалі... І вот як ня пелі яе песні, усё раўно ня так. Голас не такі*».

Песні – той стрыжань, на які нанізваюцца яе ўспаміны пра родную вёску. У гэтых успамінах маляўніча ўзнікаюць вясковыя вячоркі і вясковыя вяселлі, школьныя ўрокі спеваў і сямейнае жыццё, дзе песні займаюць адметнае месца. Узнікаюць вобразы людзей як адданых песні, так і яе праціўнікаў і нават абыякавых да яе.

Грэцкай пашанцавала амаль ва ўсім. На талент, наяўнасць якога яна лічыць вызначальным. Яна нарадзілася і вырасла ў песеннай сям'і і песеннай вёсцы. Ёй пашанцавала на старэйшых аднавяскоўцаў, якія заўважылі яе талент. Пашанцавала ў тым, што яе «натуральныя» схільнасці супалі з інтарэсамі грамадства. Песні Варвары Аляксандраўны яскрава ўпісваліся ў прастору народнага календара і ў палатно сямейных зносін, дзякуючы чаму заўсёды былі актуальнымі і запатрабаванымі. Яе рэпертуар уключае практычна ўвесь комплекс тэкстаў традыцыйнай культуры Амяльнога, і ўпэўнена можна казаць пра тое, што яе духоўныя інтарэсы супадаюць з яе асноўнымі заняткамі. Для сваёй вёскі яна стала своеасаблівай мегазоркай, прысутнасць якой была гонарам для любога вяселля. Ёй пашанцавала ў тым, што старэйшыя аднавяскоўцы добра разумелі, што калі песні не перадаць маладым, гэтыя песні знікнуць разам з імі.

Усяму астатняму яе, Варвару Аляксандраўну Грэцкую, навучылі самі песні.

«Як прывязаная к песням етым....»

Я як прывязаная к песьням етым. Вот есьлі я пачую, ета душа вон, я даўжна яе навучыцца. Я ж іх ужо сколькі знаю – маць мая родная! Хто на што. Я на песьні.

Варвара Грэцкая і Генадзь Лапацін.

Танцы, песьні – ета ўсё маё!

Як пачанеш, уздумаеш пра адну песьню, возьме другая нападзя.

Я ўчора сядзела вячэряла, песьню прапела. Песенку, калі якую ўздумаю, такую і пяю. У мяне іх мільёны етых песен. Багата песен.

Я сяжу і пяю. Я тут перэбяряла ціхінька, сама сабе пела песеньку. Дак матка і гаварыць: «Усю пряпяеш долю! Усё глотка рязяўлена-рязяўлена. Усё табе песьня на ўме». Я гавару: «Мам, чорт яе бяры тую долю! Што мне доля? Якая будзя – такая будзя!» [*Што значыць, долю прапела?*][1] Долю прапела – ета вот няўдача будзя ў жызьні.

Я калі ўвечары сяжу, сяду, штоб тут не чулі праз вакно, і пяю песьню. Якая мне панаравіцца, выбяру і пяю, і прапяю, усі мне наравяцца. Думаю: «Госпадзі! Усі мне наравяцца». Эта ж я пяю, што баба і матка прядуць кудзелю, лён, а я вяжу. Вот мая сястра не пяе, і большая і меншая, а я, вот матка ўсё казала: «Усю долю прапела. Во якая глотка!» Я гаварю: «Так і вы ж пеяце! Я ж вашы і слухаю».

Я на агародзі буду палоць і пяю сабе. Калісь дзесяць сотак мы бралі зямлі, як на Тарасаўку едзіш, дак я проса пасеяла, палю, траву тую рву, палю проса і пяю. А там адзін дзядзька церяз... Ішчэ такая палоска, тады яго... Ён падышоў і гаворя: «Думаю, ці ета хто плача, ці ета хто пяе? Дак ета ты, маладзічка, пяеш?» – «Я». Я іх патроху каждаю пряпею.

Пазыбывала каторыя... Я як ся лягла да ня спала, успомніла ўсі, і ўмственна прапела. Сама... Як на голас...

[1] Курсівам ў квадратных дужках падаюцца пытанні збіральніка – Г. Лапаціна.

Туся, Маша... Столькі песен яны ня зналі. Маша наша любіла пець і пела. Са мной. На агародзі пойдзім ціхінька, пяём. Ці поліма бульбу ці гряды... З бабай. «Баб, давай тую песьню спяём!. – «Ну, давай». Па-ціхоньку пяём. Я гаварю: «Баба, давай гаразда». Яна: «Не. Скажуць: падурэлі. Паціхоньку давай».

Маша наша, яна знала, но штоб яна пела... У кампаніі пела яна, а штоб адна – яна не пела. А я, калісь... Буду вішні рваць... Матка: «Ідзі вішен нарві!» Ірву, німа нікога, на ўсю глотку пею. Думаю: «Я ж кала свайго двара пяю». [*Колькі вам было?*] Гадоў восем было.

Ляжала ў бальніцы з неглюбскімі бабамі... [*Што значыць: «Як яны жывуць без песен?» – Вы сказалі*]. Ну, праўда. Ну, як-та так? На агародзі, во... Я пайду на агарод ці буду бульбу чысьціць і песенкі пець ціхінька... Усё матка казала: «Прапела ты сваю долю!»

Мне Аляксееўна прынясла мне песьню «Акрасіўся месяц багрянцам…» Я пачытала, пряпела раза два, ахоту сагнала. Згоніш ахвоту з тыя песьні, тады ўжо атлажываю.

Як будзя мне лучшы, дак я табе напяю тых... Кажаць: «Хоць дробнага вугля да х...».

Як памру я, дак у пеклі буду з чырцямі песьні свае пець. Я і там буду пець. А ты як пачуіш мой голас, дак скажыш: «Во, ета Аляксандраўна пея».

«Песьня сама падбярэ голас...»

Песьня сама падбярэ голас. Ты мне песьню прынёс пра Варвару. Я голас падабрала сама. Як красівей падбіраш жа голас. У нас калісь Каця Лёшава была. Яна і любіла пець, і голас у іе харошы быў, но яна вяла ў другі бок кудысь. Усі пяём, а яна вядзе кудысь. «Каця, ты маўчы!» – «Дак я пець хочу».

[*Што ў песні галоўнае: матыў ці словы?*] Песьня даўжна быць красівая па слажэнію. Я не знаю, як аб'ясьніць. Проста пяеш яе – і красіва. Другую кнігу чытаіш, яна такая безінцірэсная. Бываюць такія кнігі, іто толькі сраку падцерць да і ўсё, а другую – не атарвацца. Так жа і песьня. І на маціў. Яе ўжо ніяк не сьпяеш, ужо другім мацівам нельзя, таму шта яна не падойдзя.

Песьня ўсякая красівая, як маціў не забудзіш.

Бряхню точа і точа. На бряхне стачылася**.** Як точыцца нож. Бряхню сточыш, а назад ужо не вернішся. Ета ж як праўду, іё рэжыш бесканечна. Во, мне, песьню памінай, скажы мне тую, я іё і на маціў, на ўсё, а як бы бряхню. Як жы ты песьню збрешыш?

[*Я вам даваў сьціхі пра Варвару. Як вы падабралі мелодзію?*] Яе ж па-другому Танька пела, Пашкіна залоўка. Яна Богу малілась. [*А як вы падабралі мялодзію?*] Я пачытала. Там жа па славах чутна, як нада весьць.

«Ета шчэ прабабы...»

Ета шчэ прабабы пелі, вот адзін аднаму... Вот ты малады шчэ, будзіш расказываць, я памру, ты будзіш казаць каму-нібудзь. Мне баба казала... Я гавару: «Баб, адкуль..?» Баба наша аднаго класа ня кончыла, а грошы считаць считала і чытаць чытала самавучкай. Дзед навучыў. Дзед трохі ў школу хадзіў, а баба не хадзіла. Большая, пяцера дзяцей нянчыла, некалі было ў школу. «Някуды!... Ніякія школы! Дзяцей глядзі!» А дзед, тэй кончыў, вабшчэ, ён такі вумны, разьвіты быў. Я ўсё Сярёжку кажу: «Сярёж, ты будзіш такі, як прадзед». Вот яны адзін ад аднаго...

Мы гаворым: «Баба, адкуль ты знаіш етыя песьні?» А яна гаворя: «А ета ж баба вучыла, і я перяняла. Наша баба умная была. Матка ўсё казала: «Ты спракаветашная... Тут, можа, мільён гадоў... І тоя знаіш. Ужо па-новаму начынаяць людзі гаварыць, а яна спракаветашная». А дзед Майка будзя казаць: «Ну як, Алёнка, правільна! Выкапый з глыбіны, а то яны ўсё закапыяць разгавор калісяшні».

Баба мая Алёнка столькі малітваў знала. Што адкуль яна іх брала? І станя маліцца, нанач увечары малілася, і ўраньні, падыміцца. Ніхай тут дзела гарыць, а яна карову летам падоя, а то шчэ заранія ўстаня. Богу моліцца. Дак мы калісь стаім. Ну, я на малітвы на етыя тугая, не ішло мне ў дурную башку. Песьні зразу схватываю. Баба і гаворя: «Стой са мной уряд». Я стаю і гляжу. Яна: «Ты на мяне не глядзі. Слухай толькі».

Ета і калісь было. Я ў бабы калісь пытала: «Баба, ета і калісь-калісь?» – «Да. І калісь. І прабаба мая казала, што вадзілі «Стрялу».

Песьні бабіны я ўсі перяняла.

Аляксеяўна (былая настаўніца, суседка. – *Г. Л.*): «Што ты плетуханіш: які Верястань? «Дождзік, дождзік, перястань, я паеду...» Што та за Верястань? – Дзяды так гаварілі, і я гавару... Як ета яна гаварыла? Яна мне гаварыла... *У Ерусалім?*.. Дак я гавару: «Мяне вучылі, і я так». – «Не-не, горад не такі. Нада у... Куды маліцца хадзілі Богу... А ў Ерястань не хадзілі. Ета ты спутала». Я гавару: «Усі ж мы, дзеці, пелі, будзіма, як дошч, сабіраімся, тады ж пабагату дзяцей была, па восем і па дзесяць, і па сем, і па шэсьць, у нас пяць была, кучамы сабіраімся і пра дошч пяём, пра ўсё, і ўсі «ў Ерастань» гаварілі. І баба выдзя і кажа, як дождзік, дак гаворя, калі ўжо раждаждзіцца: «Дождзік, дождзік, перястань, я па-

еду ў Ерястань...» Яно возьмя і раз'ясьніцца. Мы гаворім: «Баба, ну-ка ты хадзі. Ты прагаворіш, дак і ясна. Палядзі, ужо перястае дошч». Казала Хвост (Аляксеёўна): «Які табе Верястань?» Як мяне вучылі. Баба мяне так вучыла. Баба: «Што гаварю, то і правільна». Мы так і завучылі ўсё.

Баба калісь казала: «Мая ўнучачка (як я ей дзве песьні прапела)... Мая ўнучачка, як я памру, сколькі астанецца песен, што ты іх ішчэ сабе не ўзяла». Я гаварю: «Ой, баба, тут етых негдзі дзець».

Калі баба памірала: «Сьпей ты мне песенку. Сьпей, я цябе прашу». – «Ой, баб, ты такая бальная ляжыш». – «Сьпей, я цябе прашу». Баба прасіла «Па Дону гуляя...» Пачці да палавіны прапела, а яна мне гаворя: «Хваця. Прапей мне «У полі судзянушка...» Я і тую прапела палавіну. І яна, бачу, я гаварю: «Баб, ці ты паміраіш, ці слухаіш?» – «Ты міне закалыхала. Я лягу пасплю». І я ўжо болей ня пела. Так яна прэдана была песьням. Ой, яна іх знала!

«Бацька, і матка, і баба – яны пелі...»

У пятнаццаці гадах матка замуж пашла. Яна сірата... У дзеда і ў бабы. Вот бы ты жыў у дзеда і ў бабы... І сын жанаты, у тога было трое дзяцей, і дзед, і баба, і прабаба, баба ішчэ жылі ў іх, і матка наша – сямья такая бальшая... Дак ім абы-куды здаць. А бацька славіўся, харошы ён быў, бацька наш, ён і граматны быў. Халасьцякамы еты хлопцы ўжо хадзілі на клырус, пелі яны красіва, мужчыны, і дзеўкі, тады ўсе на клырус хадзілі, баба наша, і матка... І цэрква аж раўла! Усі стаялі... І старыя... І малыя... Учылісь... Пелі.

Мой бацька на крылусі пеў. Калісь і матка Адарка пела, і мая матка пела. Тады і дзеўкі хадзілі. Матка ўсё казала: «Не так глоткі разяўляюць! – На мяне: «Як ты, глотку разявіш, сама сябе пяеш». А мы хадзілі пець на крылус. І нас вучылі там. І мы пелі так, як і нада. Запісывалі, што пець. Гаворя, во будуць пець з бабай, стануць, празьнік які, яны перяд віконам стануць, сьвечку запаляць і пяюць. І бацька, бацька ж скора памёр наш, аперацыі не перянёс, лопнула язва, як бы ціпер, да плёвае дзела дзелаюць, дак пяюць, яна: «Ступай, глатастая! – на мяне – во, мы будзім пець, і ты пей!» Я ж куды папала вяду. Бацька і гаворя: «Дочычка, ідзі! Не мяшай нам». А ў міне не туды выходзя. Баба і кажа: «Богу ня ўгодна будзіш». А яны, баба, і матка, і бацька пяюць. А наша матка памятлівая была. Яна таргавала ў магазіне без шчатоў. Іе і прявярялі, і ўсё. Яна ўмственна арыфметыку знала.

І Туся наша пела, і Маша, а што я ўжо – тряшчотка была. І бацька мой пеў. Бацька, і матка, і баба – яны пелі на клырусі. Цэрква была церяз дарогу. Яны... Устану ранінька, печ вытаплю, усё ў парядачык прівядома, сабіраімся, ідом у цэркву. І яны пелі: мужчынскім голасам бацька наш пеў, калі ж мужчыны, не

было ні цілівізараў, яны ішлі куды? У цэркву ідуць. Пелі. Ні сьнедалі, а тады прыдуць, атслужаць, абед зваряць...

«Первая баба навучыла. І панаравілась...»

Первая баба навучыла. І панаравілась. Вот, красіва...

[*Якую песьню баба вас навучыла самаю першаю?*] «Баю-баюшкі-баю... « Яна мяне вучыла. Ягорка малы, дак яна мне... А такія і ад дзевак бальшых навучывалась... «Баю-баюшкі-баю...» Яна мяне вучыла. Я: «А-а-а. А-а-а....» Яна гаворя: «Не «А-а-а. А-а-а...» Давай я цябе песьню навучу. Я гаварю: «Баб! Ну, давай...»

[*Колькі вам было годзікаў, калі вы пачалі пець?*] Гадоў сем было ці малажэй, бацька памёр, мне было восем гадоў. А шчэ бацька быў, ён падойдзя, абнімя да пацалуя мяне і Тусю і Машу: «Ой, мае-та вы, дзевачкі, залатыя ў мяне дзевачкі!» [*Малыя, якія песні пелі?*] Усякія. Вот, сядзіма на печы, і калодзезь із смолі клодзём і пяём, мы ўсі зналі. А што я знала. «Варка, давай вон тую!» Я, ужо начынаю. Матка: «Во, долю прапяецё! І не будзіць у вас долі век». Дзеўка *(унучка)* цяпера-ка, во: «Я ў школу насіла якуюсь песьню. Пачытала, дак яны прасілі: «Прынясі». Я на ўроках чытаю, дак дзеўкі ка мне да нагнуліся гурбой, а завуч прышла і кажа: «Што вы за мала кучу здзелалі?» А дзеўкі гаворяць: «Эта Варя пяе, баба напісала *(на паперу перапісала)* песьню».

Бацька іграя, а Ягор падойдзя, малінькі, вот я помню, пальчыкамы варсая ў кнопачкі тыя... І бацька... мы ўжо танцуім, а ён будзя стаяць, і пальчыкамы. Яно ўжо не туды іграіцца, а бацька: «Вот маладзец! Ой, Ягорка, сыночык. – І пагладзя яго. – Маладзец. Гарманіст будзіш». І ён тады аж рукамы ўсімі. Бацька і кажа: «Будзя з яго толк».

Баба наша і кажа: «Ё песьня Лён і Льляніца». Я гаварю: «Баб, ну, навучы ты мяне». Вот поліма лён, дак яна і гаворя: «Мая ўнучка, што знаіш, на плячах не насіць. Давай з табой пець». І паціхоньку і пелі.

«Німа дзядоў, як калісь былі...»

Кала дзядоў можна было навучыцца. У іх такія разгаворы былі харошы: то казкі, то прыказкі.

Будзяма сядзець мы: ета, будзя дзед там, яго Кашлаты звалі, у яго косы былі кучарявыя, длінныя: ён, дзед Майка, і пра калісяшняя, то пра ваўкоў, то як калісь вужоў бачылі, усё такоя гаворяць, пуцёвая, ні мацюкоў німа... Будуць сядзець, дзед Белы прыдзя, Жаваранка дзед, і мы будзіма. Ціперака дак ета як за пазор счытаяць, што дзеўкі кала дзядоў. А мы калісь: «Баба, вон дзяды сядзяць, пойдзіма пасядзіма». Баба: «Ну, ідзіця». Прыдзіма, яны пра сваё гаворяць... Вот так інцярэсна: другі кажа, як сам дзелаў плуг... А мы сядзіма і слухаім, а ціперака маладзёж курыць, выпіць піва...

Мы прыходзіма калісь гуляць на хвацеру, нанімаім, па каробцы бульбы, тады ўсю зіму ў тыя бабы гуляім ужо. Прыходзім, туды бабы ідуць на хвацеру, і дзяды прыходзяць. І дзяды будуць сядзець і гаваріць усякія прыбавуткі, і мы сядзім слухаім. Тады ж німа стульляў такіх, а так доскі і так вот яны пасадзяцца кругом, і на грубцы і на караваці, і слухаяць. А дзяды калодачкі папрыносяць із двара, во палена рэжаць... І такую калодачку, штоб сесьць ужо добря. Яе падкачываяць пад караваць, і ў другі раз прыходзяць, ужо выкачываяць і садзяцца пасярод хаты... І пра ўсё: як гулялі, халасьцякавалі. І мы сядзіма, пра ўсё слухаім. Во як калісь было! І весялей было!

Дзед Кудлач, калісь... Ета ж ціпер ідуць у діскацеку, а тады на вуліцах. І вот мы гуляім, і дзяды прыходзяць, бабы... І кала нас хто што. У нас там быў дзед, Барысам звалі, ён такі, із падлоб'я ўсё глядзеў: «Пра гаўно гаворяць...» А етыя: Майка дзед, Белы дзед, Жаваранка, Кудлач (валасы былі красівыя)... Яны начынаяць... Вясной сядзім на вуліцы, гуляім... І калі ж камароў мала, а калі ні адбіцца... Махаіш... Атламываім веткі... Дзікія: і бярёза, і клён, і ясень... Хлопцы палезуць, ламаяць веткі... Адганяіма... І дзед Кудлач гаворя ету песьню... «Дзед, пряпей ты ету песьню! Прагавары! Дак камароў ня будзя». Дзед гаворя. «Дзед, шчэ прагавары! Паменела трохі». Ён ішчэ прагаворя. Мы панавучылісь ад яго. Наша баба і кажа: «Ну, Васіль, а ету забыла ўжо. Я і знала да забыла». А ён гаворя: «А я, Алёнка, не забыў ішчэ».

Дзеда Майкі жонкіна матка... Ой!.. Казак знала. Божа мой, сколькі! Мы гуляць к ёй хадзілі. Насабіраімся штук пятнаццаць дзяцей кругом. Яна пасярёд на лавачцы. «Баб, ну, гавары казку!» Мы ціхінька сядзім, яна расказывая. Мы за казкамі бегалі. Яна ўсякіх расказыла... Як мачыха ўбівала дзетак... Матка памёрла, бацька ажэніцца... Сам рабатая... Яна возьме прыб'е, сваіх ряджая... Дак прыбіла да чэряпочкам галоўку... Мы прыдзім дамой і плачым... Мы плачым, а яна расказывая... Тады: «Ідзіця, дзеці. Вы ўжо плачыця». Нам жа жалка тога дзіцёнка, мы яго ні бачылі і ні чулі... Ета гадоў па сем-па восем нам было, яна нам усё расказывала. Яна сама толькі выдзя на вуліцу, на лавачку, а мы прыдзіма к ёй... Яна нічога ня дзелая... Бульбу чысьця, з казламы начысьця. Яны яе... Маруся і Насьця, і Сяргей у іх былі... Яны: «Баб, мы будзіма чысьціць!» І нам нажы падаюць, мы ўжо казкі слухаіма і ім бульбу... Калісь вядро, чыгун шасьцілітровы... семьі ж бальшыя былі. Тады етыя казкі мы ўжо перяказывалі. Сядзіма на лавачках, хлопцы, дзеўкі сабіраімся. Хоць і халодна... Дрыжыкі прадаеш, а ўсё раўно сядзіш у кампаніі, дамоў пакуль вячэряць гукнуць, і расказыіма... «Во там баба тое-тое расказывала». Хлопцы: «Заўтра мы пойдзім!» І хлопцы прыдуць. Яні нікога не праганяя... «Слухайця ўсе».

У нас, на сярёдку, вясялей усіх была. Дзяды такія добрыя былі: дзед Кудлач, Жаваранка дзед. Коршун дзед будзя казаць: «У-у-у, санавабычай! Во нерабатні! Ну-ка, разбягайся! Дела дома хватая!» А мы хоць наколькі ўвечары... З намы дзед Майка, дзед Кудлач дружылі. Дзед Жаваранка пеў красіва, голас добры быў, дак

ён падводзіў, як баба. Прыдзя: «Дзеўкі, давайця пець». І мы ад яго абучылі багата. Ой! Што я іх знала! Маць родная! Пазабывала некаторыя песьні. А другія дзеўкі пряпяюць – і ўсё, назаўтры пытай, яна ўжо ня зная. А я пеяпытаю. Есьлі дзед Жаваранка прыдзя: «Дзеўкі, прыйшоў к вам гуляць». Садзіцца... Ну, якія мы... Гадоў па адзінаццаць-па дзвянаццаць было. Матка: «Іван, ты ўжо плойму забаўляіш... Дак проса ніхай ідуць да за ета ўремя стаўкуць... А ты ім галаву забаўляіш!» А ён: «Прыдуць! Ну, нада ету плойму... Штоб яны ўсё зналі». І ён абы-што не гаварыў, а ўсё такоя, і песьні пряпяе. Я гаварю: «Дзед Жаваранка, ну, пакажы...» Яго Іван завуць, а мы звалі дзед Жаваранка. Ён і не сердзіўсь. «Ідзёць дзед Жаваранка». Усі звалі: «Жаваранка». Дак ён гаворя: «Чымся мяне завуць? Называўся, як радзіўся Іванам...» Ён малы быў, выдзя, на вароты станя, на білы, і пачыная песьні пець. Маткі ж пяюць, прядуць, і яны вучацца. [Білы – каркас увесь, а тады доскі прыбіваюць, шалёўку]. Дак мы калісь станім на вароты і пяём. Баба: «Чаго вы на вароты ўсё ўзлазіця?» Мы гаворым: «Баба, на варотах грамчэй. Усі будуць чуць, як мы пяём!». Наверх узлазім, на самы верх.

Мы калісь папрыходзіма, хто якую пяе... І бабы папрыходзяць туда, вот у адну хату сабіраюцца поўпасёлка, а то дак і ўвесь, і хто што, гармонь ужо надаесьць, танцаваўшы: «Давайця так!». Ты сядзіш, такую пряпяеш, хто якую ўмея, ты другую, я трэцьцяю... Ці «Ціліцікі-міліцікі», ці «Бегла кошка цяряз моря...» І вечэр пройдзя інцярэсна... То сьвятыя вечары... Раней управяцца і прыдуць: «Давайця ізноў такі вечар ізьдзелаім». І ня сьплетняў не было, ні сварак, хохат і рёгат: красіва і добра.

Дзед Жаваранка як толькі приходзя: «Дзевачкі, давайця, соўнечкі, спяём» – «Давай!» І вот у круг садзяцца і бабы, і мужчыны. І як реванём! Дак і хата ўзрываіцца. Казала Моця Журкава: «Прыходзьця хоць кажды дзень. А ета па скрысеньнях хадзілі. У суботу – не... То ў банях, то што... Па скрысеньнях, ето ўжо... Дзе ж мы песьні ня будзіма..?

Калісь на веряс мы ганялі кароў. Сядзім, дзед сядзіць Іванюшкаў ганяў тожэ кароў. І мы сядзім, дзеўкі, пяём песенкі. І там адзін дзядзька пеў харашо... Ооо! Пеў красіва. І ён: «Дзеўкі, давайця ету сьпяём, штоб дзень весялей прайшоў. І хлопцы калісь з намы ўсе песьні пелі. А ціпер хлопцы не пяюць. Наш адзін сябе Сяргей... Песьні па цілівізару ці па радзіву пяюць, і ён пяе. А так што б сядзеў пеў... А я пяю ўсі. І люблю песьні.

Я ж ня ўмела... «А-а-а! Баю-бай!» А баба міне навучыла. Дзед Майка прыходзя. Я гаварю: «Дзед Майка! Ну навучы мяне!» Ён: «Ну, есьлі сто грам Палашка нальле, тады навучу». Я гаварю: «Мам! Налій Майку! Ён хоча выпіць». Яна палядзіць: «Майка, ты на прыступленія гоніш. Хочыш выпіць, і ты цярзаіш дзяцей». Я гаварю: «Дзед! Я пайду ў кружку нальлю і пастаўлю, а ты ўродзе вады, ідзі і выпій». Ён: «Да ня нада. Я вас так навучу». І дзед пачыная сваю.

Во пяюць, калісь у нас пільшчыкі пілілі, дак пелі «Скакаў казак чэряз даліну». Яны дапяюць толькі, як «Наўстрэчу йдзёць яму старушка і шэпятліва гаварыць: «Напрасна ты, казак, стрямішся, напрасна мучаіш каня, цябе казачка ізьмяніла, другому вернасьць аддала…» – і ўсё. А ў яе ж яшчэ прадаўжэньне ё. Пільшчыкі пілілі і падвыпяцца, самагонкі купяць ці матка ўгосьцяя, дак яны пелі, дальшы пелі, прапявалі. І я сяджу з імы, думаю: «Дзядзі, пейці-ка дальшы». Дак матка і кажа: «Ідзі! Ніхай пяюць людзі». Яны выдуць на вуліцу, сядзяць увосень, пяюць. І я буду сядзець.

Еслі я пачую, душа баліць, штоб я яе... Пабыла... Цекст красівы... Яна ж прагаварыла скорынька... Ён мяне ў душу ўлез... Вот хочу!... Ніхай буду паміраць, штоб толькі ўзнаць, раз мне панаравілась... Вот яна мне нада?... А вот душа баліць... Думаю: «Вот ішчэ тую песьню... Песьня тая не даработана мною. Яна даўжна, штоб я... Яна даўжна папасць мне на язык уся... Штоб я яе знала».

Есьлі я ня знаю, перяпытаю. Ці на свадзьбе пяюць... «Перяпейце». І яны мне раскажаць.

«Яны ўсе пявучыя былі...»

Знаіш, чаго Жаваранка? Жаваранкавы. Яны ўсі пявучыя былі. Такія дрыжашчыя голасы ў іх былі. І яны – і дзядзька Іван, яны браты былі, сіратамы асталіся, дзядзька Іван, Максім, Ляксей, Гарпіна, Парасься – пяціра дзяцей. І вот сядуць, есьць нечага, яны па бульбінцы падзеляць, чыгунок зваряць і пяюць песьні. Яны гаворяць: «Жаваранычкі ўсё пяюць зімой і летам». Усё баба наша казала: «Во Жаваранычкі пяюць зімой і летам. Галодныя, а ўсё адно пяюць». І ўсё: «Пойдзім к Жаваранкавым!» І Максім, і Ляксей, і дзед Іван падводзілі, як баба – высока». У Парасьсі і Гарпіны галасы тонкія. І Жаваранкавы, і Жаваранкавы, і дзяцей, быў і Сьціфан, і Васіль, і Пецька, і Лёнік – і тых звалі Жаўрыняты. Яны не сердзілісь. А іх Гарявыя – фамілія. А звалі ўсі Жаўранкавы. І вот на сабраніі гаворяць: «Ну, Іван Жаўранка, чаго ты не гаворыш?» А ён: «Жаваранка пець – дак будзя, а так...» – пасмяецца.

Дзед. Яго звалі Іван Ігнаціч. Іх Жаваранкі празвалі. Яны ўсі... У іх галасы былі звонкія-звонкія, вот як жаваранычкі, пелі, дак яны сядзяць, летам выдуць, іхняя матка памёрла, а ён ажаніўся, у іх быў Іван, Ляксей, Максім, Параска і Гарпіна – пяціра, а бацьку ўбілі на вайне, не на етай вайне, а нейкая ішчэ была: ці з кітайцамі, ці фінляднская, а матка памёрла, дак іх пяць асталось, дак яны расьлі сіратамы. Дак яны выдуць увечары, сядуць і пяюць песьні калісяшнія. І вот, як жаваранкі! Дзед Жаваранка падводзіў, што баба так не падвідзе, як ён падводзіў песьню. Калісь жа песьні ўсі штоб падводзілі. Етыя басуюць... Аж грыміць сяло. Іх узялі празвалі. «Хто-та пяюць?» Так Ісакавы па-вулішняму звалі...» А ета – Ісакавы»... А тады гаворяць... Хтось ужо сказаў: «Жаваранычкі запелі». Ну

і, Жавараначкі... Майка, уродзі... Жаваранка і кажа: «Майка, ты наклаў нам імя». А ён: «Вы ж етага і стоіця, што пеіцё, як жаваранаачкі». Дак ужо не сталі Ісакавы зваць, то: «Ісакавы, Ісакавы», бацька Ісак быў, а тады ўжо ніхто не зваў, і дзеці ў дзядзькі Жаваранка параслі, «Жаўраняты» звалі. Матка: «Вон, ужо, Жаўраняты ідуць к вам гуляць».

А Буханіха тая гаворя: «Мне горя без песень бяз етых». Яна такая баба дабрэнная. Яна б табе сказала: «Дзіцятка ты маё! Ну, пасядзі і пагавары». І будзя сядзець, сядзець, калі прыду, яна і кажа... Якую-та яна пела ўсё... Вот ні з чога... «У полі-полі яварыначка...» Пряпяе ету песьню і кажа: «Красівая?» Я гаварю: «Красівая».

А ішчэ хадзіла к нам Соні Салодкія матка і нашага Ягора жонкі матка хадзіла, а ета дзве падругі было, дак яны сабяруцца: «Хадзім да Амяльнога. Што нам тут шапкай пераышыбнуць!» Прыходзяць. Танька прыдзя ка мне, церяз дарогу жыла, і кажа: «Прышлі падругі. Сказалі, штоб і ты прышла. Пець хочаць». І мы на ўсю хату пелі. Я гаварю: «Ой, багата ты, цётка, знаіш, Салада». Яе Салада звалі. Дак яна і кажа: «За дзень бы я нікагда не пераяпела свае песьні». А Маланка тая толькі ўсьлед. Салада сама і зачынала. Во якая баба была. Былі вумныя. Амерыканчыха ў нас на песьні дока была. Былі бабы.

Ягор і старыннаю, і стрэлавую, якую б толькі хто не запеў, ён падыграя. Ён ужо мацію зная. Ён класны быў. Дажэ Мельчыха калісь памірала і казала: «Ягорка, люблю, як ты «Серпіянку» іграіш. Німа ўжо ў міне сілы танцэваць, дак, як я памру... (У неё дзеці памёрлі і сёстры). – гаворя, – як памру, па мне плакаць некаму, дак вазьмі праіграй «Серпіянку». А Ягор гаворя: «Цётка Вера, ты што...» – Праіграй, Ягорачка... Хоць у хаці, дак ня нада, а выдзі, як мяне будуць везць... І ціхонічка нясіця мяне паўз двор і астанавіця... І праіграй «Серпіянку»... Хоць адно калена». Як памёрла, у яе пляменікі былі Іван і Васіль, братавы сыны, дак яна і тым прыказала. Вот дашлі, яны гаворяць: «Жора, праіграй». – «Хлопцы, вы што маленькія? Штоб смяялісь з мяне». – «Выдзі, і калена ці два, ці тры, пакуль мы правязом (на машыні вязлі) пакуль мы правязом, дак ты іграй. Мы разрышаіма». Ён на дварэ. Ужо на вуліцу ня вышаў, на дварэ праіграў два калена, і гаворя: «Ну, цётка Вера, вот табе мая, што ты прасіла». І ціхонічка, жалабна так, “Серпіянку” сыграў. Тады падкаменцы гаворяць: «Чота прыцішылі кала Ягора?» Амяленцы гаворяць: «Прасіла яна, штоб Ягор сыграў».

І Жора... Танька: «Пойдзіш іграць... Я не пайду, ідзі адзін...» Ён: «Я без цябе не пайду...» Ну, усё адно... Прыдуць, яна: «Ну, ідзі, Жора, адзін ужо... А мне ўсё кідай, дзяцей кідай...» І пойдзя Жора... Не напіўся... Штоб сказалі: «Жора напіўся, лёг, не іграў...» Нікагда... Вып’е норму сваю, закуся і ігряя. Я яго не хвалю, ета ўсі людзі зналі... А ета такі гарманіст?.. «Страданія» да «Барыню» умея... Скрыгічыць... «Страданія» сыграіць, «Барыню» начыная... Ета гарманіст? Трохі

скрыгікаў два танцы, а Жора заіграя, дак нежывога падымая. Калісь Мельчыха баба казала, цераз двор жыла: «Ягорачка родненькі...» Як прыдзя гуляць... К ім, ка мне хадзіла... З намы дружыла... Дак яна прыдзя, пасядзіць, пасядзіць і кажа: «Ягорачка, знаіш што... Ідзі ты, мой дзіцёнак, хоць адно калена «Серпіянку». Люблю... Вот бы сядзела... Як ты іграіш, так я люблю... А тады хочу плакаць, як ты жалка іграіш». А Ягор гаворя: «Ну, дак я гармонь вазьму, да пайду на вуліцы сяду, буду іграць, а ты падпявай...» – «Ягорачка, песьні ўмею, а падпяваць прыпеўкі ня ўмею». Ягор тады пойдзя ў пярэдняю хату, прайграя ўжо... Як рэзане на тую гармонь. Яна ўжо будзя сядзець і кажа: «Ой, спасіба табе...» Як толькі прыходзя, і дзеці яшчэ малыя былі: «Баця! – Яны яго «баця» звалі. – Скарэй прайграй, баба Вера ідзець. Скарэй гармонь бяры і прайграй «Серпіянку». Во як з дзяцьмі... «Серпіянка» ужо ідзець». Яна: «Люблю». І казала: «Як памру...» Можа, я табе ўжо казала... «Як памру, – прыказала і пляменьнікам сваім, братавым хлопцам Івану і Васілю, – штоб на Ягорку нічога, а застаўця яго, штоб ён мне «Серпіянку» на ўвесь пасёлак праіграў, як будуць мяне на кладаўё несьць». Дак Ягор ужо не на ўсё гаразда, а на дварэ... Панясьлі... Даносяць да двара, яна чэряз двор жыла... Толькі данясьлі, Ягор ужо з гармоньню стаяў, ждаў, «Серпіянку» прайграў, людзі глядзяць... Ужо пачці ўсі зналі: «Да ета Жора Мельчысі прайграў...» І тады прайшлі далей, ён трошкі гараждзей прайграў: «Ну, цётка Вера, здзелаў усё, што ты прасіла». Тады гармонь паставіў і пайшоў на кладаўё. Во ета – гарманіст!

«Штоб большэ ўсіх знала...»

Мяне дзяды вучылі: «Штоб, – гаворя, – ты большэ ўсіх знала. Во такую во расказый». Мяне ўжо навучаць. Прыходзім на другі раз, я ўжо гаварю. Яны: «Прагавары! Пяць разоў прагавары, штоб і мы навучыліся». Я гаварю: «А во бачылі! Ня буду!» Ета, як падлашчацца, тады раскажу. А есьлі чуць ругнуцца на мяне, я гаварю: «Во – кукіш!». Ета ўсі дзеўкі так.

[*Чаму дзяды ўчылі вас пець, а не другіх?*] Я заводзіла песьні. Я ўсі ўмела. Есьлі я песьню... Я буду за вечар і пяць раз... Пакуль я не навучуся. Дзеўкамы мы ішчэ былі. І ў нас дзеўкі такія былі, яны паняція ня ўмелі, што такоя... Яны вядуць не ў тэй бок. Я гаварю: «Завядзі во ету песьню». Яна гаворя: «Я ня знаю, як яе начынаць». Я начынаю сама пець.

Ё людзі адарённыя Богам... Пець... Адарённыя, што паглядзіць, то ўжо і запаміная, што тэй – такі, тэй – такі... Я сама сябе вазьму... Есьлі ты што-нібудзь дзелаіш, я абізацільна буду... Прыду к дзядзьку Мельку, ён черяз двор жыў, ён мне усё паказываў: «Хадзі, Варя. Я пакажу табе ета-ета, як дзелаць». Ён ужо знаў, што я переняму. Я што не паляджу, і ўсё я даўжна умець дзелаць. А Туся наша і Маша мне не дакажаць.

Дзед Кудлач усім сядзеў гаварыў, а як песьню якую: «Варячка, во ету і ету давай! Ты скоряй...» Схватываю скора. Вот, скажаць, я яе схвачу ўжо і прыду дамоў. Матка: «Во, карандаша палучыш! Дурноя дзела ўсё пішыш». Карандашы прастыя былі. Хімічіскія – ета ўжо толька чыстапісанія пісалі. Ё ціперь хімічіскія? А тады хімічіскі карандаш – што! Завостріш яго, у тряпачку заверніш, штоб не зламіўся. Дак вуглем... Прыду... Вугаль такі вазьму і вуглікам пішу песьню тую ці на сьцяне, ці на варотах., ці на фортцы пішу... «Дзед, я буду пісаць, а ты мне гавары». Ці мелам... У школі прадавалі... Ё чатырёхграністыя, а ё кругленькія... Сьпішыцца, станя тоўста пісацца, начынаю, дзе ражок вастрэйшы... «Дзед, мы забываім!...» – «Ну, пішы!» На зямлі ж, дак што... А будзя хадзіць, нагой сьцірая, а на варотах ён не дастаня. Дак ён ужо якую песьню, мне гаворя: «Варячка, песьню табе!... Марюта мая (Марьяй звалі, а ён Марютай) учоря пряла, пела. Вот, я табе прінёс». А Алёна са мной у ряд жыла, тая пела харашо, і заводзіць яна ўмела, а словы забывая. Песьні етыя ўслед яна будзя пець, а ў мяне глотка і памяць. Еслі я ўзьлюблю песьню, дак я яе буду цэлы дзень хадзіць і пець. Матка: «Ужо адурыла галаву! Адно пяе!..» А баба будзя казаць: «Ніхай пяе. Ета ж яна запомня яе наўсягда. А так яна забудзя. Пей-пей». І я тады пяю. І буду цэлы дзень хадзіць, сама сабе пець, пайду на агарод, буду што-нібудзь гряду палоць і... Пакуль ахоту не зганю ўжо...» Калісь баба Іванюшкава казала: «Ну, ахоту сагнала ты з етай песьняй, што не пяеш?» Я гавару: «Ужо запомніла на ўсю жызь».

Прыходзіма дзеўкі, там, ці я, ці другая, гаворя: «Дзеўкі, новаю песьню прінясла! – «Дзе ты ўзяла?» – «А баба пряла да і сама сабе пела. А мне панаравілась». І пачане ўжо песьню тую. Яна трохі пряпяе, да і гаворя: «Забыла». Куплет схваця. «Падабаіцца?» – «Красівая. Давай у бабы выпытай». Яна гаворя: «Буду ў бабы пытаць». Яна: «Да засьць ты! (Калісь жа – цішай). Засьці ад мяне!» Пад настраеніем дак пряпяе. А так скажа: «Ідзі ты! Не дуры маей сракі». Мы там к адной бабе прішлі, яна гаворя: «Вазьмі-ка ты папытай». Я гавару: «Баб, як-та тую песьню пяюць?» – скажу якую, куплет прагавару. «Ты ж умеіш, во первы куплет». А я гавару: «Дак другі ня знаю». – «Хто цябе навучыў?» – «Баба наша». – «Вот баба ніхай ідзець і даказываіць». – «А, можа, мая не такая». А тады ўжо падлашчуся што-нібудзь, кажу: «Баба, ну раскажы мне». Я была, я не хвалюся, но я была цямкая, я схватывала песьні. Я гавару: «Ой, баба, спасіба!» Яна па два разы куплет прапявала. А хоць Марусі скажу: «Маруся, бяры карандаш». Баба пяе, яна ўжо сьпісыя. А тады гавару: «Баба, ішчэ адзін куплет. І ўсё!» Яна пряпяе тады гаворя: «Давай ужо і да канца! А Маруся запіша». І мы тады пяём. На голас лёгка запомніць. А во Аляксеяўна гаворя: «Я словы ўмею, на голас не завяду». А як жа ты сьпевы дзелала ў школі дзяцям? Яны, школьныя песьні, і на адзін жа маціў ні ўсі. У каждай маціў свой. Я пераяпела етых школьных!...

Во Аляксеяўна ўчыцілка, вучыла, да ўсё! А песьні... Пачала школьныя... Я школьных... Чорт іх зная, колькі знала. А яна тры песьні... «Мы тры песь-

ні...» Кудлычыла тры песьні... Учыцілка была... Дзяцей вучыла. А ў нас учыцілка была, дак па крайняй меры... Счоту німа, колькі песен. І я ўсі знала.

«Ніхай вучацца!...»

«Амерыканчыха... Вот на рабоці што-нібудзь дзелаіма, мы адзельна дзелаім, дак яна будзя гаварыць: «Хадзіця сюды, дзеўкі. Будіма пець, і вы будзіця». Тады чагось не гаварылі пра ўсякая, вот толькі адны песьні. Як садзяцца аддыхаць і песьні пяюць. Амерыканчыха заводзіла. І мы з імі пяем. «Хадзіця вучыціся!» – звала. «Хадзіця, Вар, сюда! Бліжай садзіцесь і будзіма пець песьні. І вы! Ніхай пяюць! Ніхай вучацца! Нічога ніхто не гаварыця!» Там баба адна: «Ішчэ будзіш! Ці ета твае дзеці! Ета чужыя!» – «Ніхай чужыя! – Яна харошая была баба. – Ніхай вучацца», – яна харошая была, баба. «А то мы, – гаворя, – памрём, і ўсё наша ў магілу пойдзя. І не будуць пець. Мы падохнім і песьні нашы падохнуць. Давайця вучыцісь. І вы будзіця пець». І мы ўжо пелі. Я панавучывалася. І буду дома на агародзі, штоб я сядзела так, я абізацільна буду кудлычыць песьню, пакуль не навучусь».

Ета малыя дзеці. Мы пелі ўжо... Малыя такія пелі кароцінькія, а ўжо падрасьлі, пачалі дзеўцы і хлопцу. [*Малыя, па колькі годзікаў?*] Ну мы шчэ да чацвёртага класа хадзілі, так пелі. Тады ўжо большыя сталі, ужо прыдзім, яны гаворяць: «Ужо дзецкія ні пейця, а пейця ўжо як бальшыя». Мы і бальшыя зналі... Посьлі ж нас ішчэ дзеўкі будуць хадзіць большыя, а меньшыя ўпярёд. Маткі гаворяць: «Ідзіця ўпярёд». Людзі гаворяць: «Ужо пейця бальшыя». Ужо дзеўкі па дзесяцьадзінаццаць гадоў, ужо «бальшыя» называяць.

Песьні ўсі харошыя, як правільна пяеш.

«Мы кажды знаім сваі песьні...»

Дзеўкі пяюць. Як бабы, так і дзеўкі. Тыя песьні. Не саўпадаюць песьні. Што ў Закружжы пяюць і ў Пацёсах.

Вот калі я лягу, калышу сама сябе і пяю. Прапяю шчэ куплет, тады сярёдку захвачу. Вот я песьню адну знаю, пачатак знаю і канец – стоўбік, а тое ня ўздумаю. У Пашкі пытаю, яна гаворя: «Эта амяленская песьня. Амяленцы пяюць. Мы кажды знаім сваі песьні». (Пашка – стрыечная сястра, жыве ў суседняй вёсцы. – *Г. Л.*).

Казала Пашка, успамінаю песьні, а яна гаворя, а я хоць і ўспомню, думаю: «Ну, яе к чорту! Ета калісяшная! Яна ўжо не ў модзе». А я шчэ моду дзяржу калісяшняю. Дзед адзін гаварыў, запяём песьню, вот, у Закружжа я пайду, мая цётка родная, бацькава сястра, яна мне і хрёсная, сястра, у Закружжы жыла, я пашла туды, прышла туды, яны сідзелі, родзічы, і пелі «Ванька-ключнік, злой

разлучнік разлучыў князя з жаной...» Ключнікі былі ўсё пад замкамі... Дак я прышла, гаварю: «Дзед Майка, была сёдні ў хрёснае, песьню красіваю навучылась». – «Якую?» Я тому дзеду і пяю. Пачала пець. «Ну, як на тэй раз... Штоб большы ня пела етыя песьні!» – «Дзед Майка, а чаго?» – «Таво што ета закружская песьня. Ніхай свае яны пеяць, а вы свае кудлычця! Пейця свае». Я гавару: «Ну, усё! Большэ ні буду яе». Тады, там куміха ў нас была, ён такі мужык у яе, ён памёр ужо, дак ён гаворя, пяюць удвох «Ваньку-ключніка», ён гаворя: «Кіньця! Чужых песень ня пейця! Вам Бог не памажэ! Дурныя! Чужыя песьні схватываюць!» Амеленцы і падкаменцы – ета роўныя мы пелі.

Па-свойму... У каждым... А ў Падкаменьні не так пелі. Штось трохі, ну, ня так. Ета Мар’юшка ўсё хадзіла к нам, у іе дваюрадная сястра тут жыве, дак яна хадзіла сюда. Прыдзя, гаворя: «Прышла ў Амяльноя ў пірагі. А то ў ягады німа ўрэмя хадзіць, дак я не хадзіла, дак прышла ў пірагі». Тут жа ўсі: «Ой! Госьць прышоў!» Тут Падкаменьне ад Амяльнога... Куры тыя сюды заходзяць крайнія... людскія... Дак яна прыдзя. «Госьць к нам прышоў!» І ўжо пірагоў ей дадуць есьць і дамоў дадуць. А сюда дак сабіраюцца ўсі. Ну, інцерэсна, дзе багата людзей... На сярёдак. А ціперяка із-за гарэлкі сабіраюцца. Дак Мар’юшка пряпае сваю, у яе голас тож харошы быў... Штось трохі да ня так. Яна гаворя: «Я ўмею па-свойму і па-вашаму».

[*Песьні закружскія, амяленскія, падкаменскі – адныя і тыя?*] Не. Вот, будзя што-та такоя, да ня то ў песьні. Ну, як падкаменскія і амялескія, дак адзінакавыя былі. Мы свадзьбы… Ты жывеш на Амяльном… Жаніўся… Браў з Падкаменьня… Пяюць… І на работу мы ўмесьці хадзілі – Падакменьне і Амяльноя… Там меней будзя Амяльноя да Падкаменьня… Выдзіш... Ряўкі – і другая хата, куры перябягалі… Ты крайні жыў на Амяльном, а я на Падкаменьні… Куры бегаяць і туды, і туды – блізка ж. І ўмесьці пелі і гулялі. І ў Закружжы пачці адзінакава.

У каждам сяле сваі песьні, і маціві сваі. Мы ездзілі ў лесавывазку, мужчыны рэзалі, у Плоскае ездзілі, у Закапыцця. Нас пасылалі, дзяўчат. Сучча абрязалі. Дак у іх па дворах ігралі ўжо. Мы на хвацеру папросімся... Хто ўжо пусьця. Там адусюль прыезжалі с калхозаў. Дак танцавалі «Ножні». Такі танец. А ў нас яго не было. Яны прыгаяць і скокаяць. Падпяваяць. У нас етага танца не было. А ў іх ета первы танец. Толькі прыгаяць, туды-сюды, зноў яго. У нас «Клёш-пальто» танцывалі. А ў іх ня ўмелі. Вот яны: «Дзеўкі танцуйця “Клёш-пальто”» – нам. У каждам сяле дзяды такія былі, што ўсё ладзілі і пад гармонь, і ігралі, і пелі, і складалі песьні.

«...амяленцы любяць пець красіва!»

Як закружцы і амяленцы любяць пець красіва! Да красіва пяюць. У нас вечар, ета ўжо Карма прыдзя: «Дзеўкі, падкаменцы пяюць. А мы што худжэ іх?»

Падкаменьне – бальшы пасёлак. Сыходзяцца летам, кароў падояць і да дзвянаццаці пяюць песьні. І ў нас, на Амяльном. Тряшчыць Амяльное! І ў Закружжы тож. Закружжа, як адтуль вецер – усё! А калі туды ідзець, яны гаворяць: «Нам чутна, як вы пеяце».

Мы калісь у Сьвяцкой пелі песьні, ета ж расіяні, дак адзін, там, сапожнік, Вахром, ён тухлі шыў да ўсё, прышлі туда, нашы бабы сабралісь учатырох, пашлі тухлі заказываць, шыць, і пашлі маладыя, прышлі, да зімой, яна: «Хазіця абедаць з намі!» Баршчу наліла, мы купілі дзве бутылкі віна, ішчэ прышлі маскалі, дак адзін маскаль кажа: «Я б вас дзень і ноч беларусоў слухаў!» А мы як заварганілі песьні. Да падводзіма! Да красіва! Ані ўсё завідывалі. Я гаварю: «А вашы бабы?» Арына, дваюрадная бацькава сястра, сядзіць, гаворя: «Яны ж тут пець ня ўмеюць, маскальлё!» Я ў Паўла (сусед, перасяленец з в. Барба) пытаю: «Пелі ў вас бабы песьні?» А ён гаворя: «А я і ня знаю, ці ўмеяць яны пець, ці пелі». Я гаварю: «А якія яны песьні пелі?» – «А я знаю?». Я гаварю: «Ты ж хлопцам быў! З намы хлопцы нашы, каторыя з намы гулялі, мы пяём, і яны як реўануць басам, дак аж сяло тряшчыць!»

Я не чула, штоб папсуеўцы, бабы, пелі песьні. Ходзяць, нудзяцца так. А мы як запелі свае песьні, дак там адзін дзед стаў гаварыць: «Дзевачкі, пейця. Я вам счас галён-бусел (буслы такія бываяць – трохлітровыя бутылкі такія былі – зваліся буслам) самагону прынясу. Пейця!»

Мы гряблі сена... Пасушылі, пагряблі, ждалі машыну... На беряг вышлі, ждалі машыну, і давай пець песьні... Што сядзець... Мы давай песьні пець... Калісяшныя запелі песьні... Пяёма песьню... Едуць з Амяльнога із Сьвяцкія людзі, маскалі мы звалі, там адны маскалі жылі, і вот яны едуць на падводах, і даехалі сюды ўжо, і астанавілісь кала нас. Сядзяць, адзін такі пажылы дзядзька злез да гаворя: «Девачкі, – а мы так глядзім, перясталі пець... Яны падышлі, кажаць, – дзяўчаты, пейці песьні! Якія вашы песьні красівыя». А там Манячкя сядзіць, засмяялась і гаворя: «А вы адкуль?» – «Са Сьвяцкой». – «Дак і вашы ж бабы...» – «О! Не! Нашы бабы ні сьпець, ні зварыць, ні з людзям пагаварыць! А як жа вы спяваіця красіва!. Ну, пейця! Ету, што вы пелі». І мы давай дапяваць. Мы пелі «Ой, вечар на дворы...» І як запелі! І яны паверх стаяць дзве падводы мужчын, і стаяць мужчыны тыя. І пакуль мы дапелі, чуім: машына ўжо... «Ой! Машына...» І пакуль мы дапелі, яны гаворяць: «Ідзе б нам наслухацца такіх песен. Так красіва пеяцё!» Мы і другую пачалі пець. І другую ўжо дапяваім... Машына пад’ехала. І яны паспасібкалі нам, і мы сабраліся і на машыну палезлі.

Мы пяём ціхінька, а хлопцы качаяць нас, адзін – на етым краю, а другі – на етым, і дзяржацца за цапы, тэй так упірая, а тэй – сюда, і яно як раскалышыцца, ім ужо лёгка качаць, яно сама арэля шугая, а мы, дзяўчаты, пяём ету песьню. Як не пяюць, яны гаваряць: «Во! Будзем вас качаць! Пейця песьню. З песьняй весялей». А пра ляночак пяём, як «Стрялу» водзяць.

Цяперь вот, у «Стряле». Я, колькі жыву, штоб я надзелася ў лахмоньня... Як у нас... Дзіряваю кухвайку, хусту абы якую надзенуць. Калісь дзед Касьцючкаў казаў, Дунічыха была у нас, ета надзенецца ў штаны, ззадзі возьмя і сперядзі – дзірявыя, яны ўжо саўсім дзірявыя, што ўжо страшна глядзець, ён і гаворя: «К чаму яна надзела? І станя, і сагінаіцца, і ўсё тое судро відна. К чаму ты ета дзелаіш? Ты выдзі, штоб на цябе людзі пазавідывалі. Штоб ты красіва вышаў». А ў нас Марьюшка на Падкаменьні была, яна скрозь надзявалася. Ета прынарядзіцца па крайняй меры! Мужчыну падгаворя якога-нібудзь: і пры галстуку, галстук у амерыканцаў папросяць, і прынарядзяць, і брыль. І яна прынарядзіцца, і лентамі яе ўкрасяць, андарак, і ленты павышываныя. Падкаменцы ідуць красіва. У іх усягда штоб было красіва. А ў нас Дунька ета надзеніцца для сьмеху. Ну, пасмяюцца, плюнуць і пойдуць.

Жніўныя і калядныя... Яны ж на адзін маціў ня пішаць. На адзін жа маціў не пяецца песьня. Любую вазьмі песьню, сколькі іх будзя... напрымер, хай іх будзя сто песен... І ўсё адно яны не пахожы мацівам адна на адну. І ўсё разныя. Я ня знаю, як ціперяшнія, а як калісяшнія не. Цяперяшнія не падводзяць. Тады падводзілі. Красіва пелі. Мы счытаім, што красіва. Ну яны і ціпер красіва пяюць... Па цілівізару. Ну хто к чаму прывык. А мы любіма, штоб падводзіць. Етыя я ж падводзіць ня нада. На свадзьбі ня будзіш пець. Мы калісь у Пашкі былі... Свадзьба... Толік жаніўся... Із Гомеля сваты былі... Нявесьціны... Запелі мы песьню... Бяляна Прося, Алёна, Маша, матка Адарка з намы пела, дак ён падышоў і гаворя: «Пейця шчэ». На матку Адарку: «Свашка, пейця». А мы падводзілі. Свадзешныя. Красіва пяюць.

Вот другія пяюць, да палавіна песьні дапяюць, гаворяць: «А ну, яе к чорту!» Далей не пяюць. А ў нас, есьлі ўжо зачалі, дак ад краю да краю. Ніхай яна будзя длінная, но пряпяюць.

Садзімся... Пряпяём такія і такія. «Глядзіця, дзеўкі, этыя пелі мы ўчора». Сёньня ужо начынаім другія, штоб усі паўтаряць, штоб не забываць. А цяпер кундрычаць.

«Міне не міналі...»

Усё ўчыцілка казала: «Грэцкая, запявай!» А ўсім атметкі дзеўкам становя адзінакавыя. І мне. Дак я гаварю: «Я ня буду пець!» Яна: «Я ж табе *добря* станаўлю». А я гаварю: «А ты мне вазьмі *вельмі добря* скажы». Яна, можа, дзірэктару сказала, што дзірэктар прышоў да і гаворя: «Грэцкая, малая ты ішчэ, учыцілям указываць, каму якія атметкі!» Я гаварю: «Ну, і харашо!» У нас сьпевы па сыботах былі. Яна гаворя: «Грэцкая, вазьмі зачынай песьню! Якую будзім пець?» А я гаварю: «Ідзі к дзірэктару. Ніхай дзірэктар табе якую завядзе, ту і... А я табе пець ня буду! І ўсё!» Но я «не табе» – гаварю – «вам» ня буду! Вот

што хочыця мне дзелайця!» І паклала на парту галаву, рукі пад галаву і сяджу. Яна падышла: «Ну, ізьвіні. Проста разгавор быў». Я гаварю: «Ня нада мне!» – «Я табе буду *вельмі добря* станавіць». – «Ня нада мне! Становь, як і дзеўкам, так і мне! А я заводзіць ня буду! Заводзь сама!» Вот так іх нада правучываць такіх. А то ана мне атметку роўна становя! Дак я ж і запяваю! Папяю, урок цэлы тряшчу! Іду дамоў і думаю: «А дурная я! Глотка забалела, а толку німа».

Ідома са школы, у так во во – у нас дарога, там – Амяльноя, тутака – Марозаўка, чатыры кілометры. І ад Марозаўкі Галая балота... Шлях быў граверны, насыпаны, такая зямля з каменькамы... І шлях быў да самай Веткі... І бярёзкі маладыя і бальшыя па тэй бок і на тэй – багата было, як хто насеяў, парасьлі самы самасеям... Хлопцы зьрязаяць... Астаноўка ў нас там... Яны ўжо начынаць веткі зьрязаць і нам даюць, у ніх ножыкі такія, складанічкі былі, хто з касы зьдзелая з дзюбкі – нож, багацейшы, можа, дзе купіў... Яны лупяцца, і скарэй яе пакуль яна сьлізкая, і ў бараначык ён зьвіваіцца, яго нітачкай завяжыш, другую начынаіш, і па-ціхонічку есьлі ідом хлопцы і дзеўкі. І пройдзіш, яны ўжо зьвіваныя высахнуць на вецярок – і красівыя-красівыя, кучарявыя такія кружочкі. І будзім іціць, песьню якую заводзім. Яны: «Грячнёва, давай песьню пець!» І ету самаю пелі, што на дарозе найшоў мёртваю («Калісь я на почці служыў ямшчыком...»). Школьныя ішлі пелі «Па далінам, па ўзгорьям шла дзівізія ўпірёд...» [*Ета што, школьная песьня была?*] Да, у школі мы сьпявалі яе... Як толькі гляня ўчыцілка на мяне, я думаю: «Ой!..» У мяне цітрадзь цэлая была напісана, дваццаць чатыры лісты... Усё песьні школьныя і такія... усякія... Ета ўжо, як вайна была, пагарэлі... [*Такія – гэта якія?*] Ну, дома пяёма «Шыла Маша вышывала...» «Паехаў мой мілінькі па шчацінку...» У школі мы любілі песьні. Пелі ўсякіі... «І на Ціхім акіяні свой закончылі паход...» Я і на агародзі, есьлі начынаю школьныя, тады ўжо свае не чапаю. [*А чаму так?*] Пряпяю іх, штоб не забываць. [*Школьныя?*] Школьныя. [*А на што яны вам?*] Вот наравяцца яны мне.

У нас былі... Я гаварю: «Дзеўкі, заводзьця!» Бывая, горла забаліць. Я гаварю: «Дзеўкі, начынайця». Яны гаворяць: «Песьні трохі знаім, – яны за мной пяюць, – а завесьць не завядом». Мацiву ня знаюць. Былі такія. Багата было такіх. А мы ўжо... Машына залоўка, Каця Коршунава і я: «У-у-у!» Зьлей усіх былі ў стадзі. Матка ўсё казала: «Вы ўжо з Кацяй, як, усё раўно, ўрэдная карова. Усё ряве, дамоў бягіць. Так і вы ўжо. Усё крычыцё. Чую, што вы пеяцё». Будзіма пахаць, патомімся: пахадзі-ка ты – такая длінюшчая, ад Амяльнога і да самага Закружскага поля – кілометр іціць, болей – паўтара кілометра, там ужо шыбні палкай, і мы ж хадзілі. Вот пахадзі дзень за плугам.... [Коні патомяцца.] Гаворым: «На мінутку... Ніхай коні... Коні ўгрызнуць травы на мяжы, а мы песьню спяём утрёх.

Матка наша гаварыла... Замуж ішла, дак свадзьбу дзелалі: узвару наварылі, пілі... Сколькі хочыш. Вот, гаворя, стаіць чыгун пабеляны, чэрпаяць, выпіваяць узвару і закусыяць. Ета ціпер ужо, дак стол Божа мой!.. Ці горя, дак усё раўно,

ці свадзьба гатуяць. А тады: боршч, бульба жаряная, каша, – і усё. Закусываць гурка паложаць салёнага, есьлі зімой... Ні салатаў, нічога... І танцуяць, і пяюць... І ў засланку, калісь у нас у засланку, барабана... Што печ засланяяць... Ён тую засланку за ручку бярэ і, як у барабан выбівая ложкай, хоць палку возьмя... Аж грыміць пасёлак. Узвар – кампот з крышэнікаў, да і сахару не было – кіслы, там трохі буракоў атвараць салодкіх, сахарных, і не грэбывалі... Выпьяць і песьні пяюць. *З узвару не зап'янеіш.* Яны не счыталі, што ета нада п'янець. А выпілі, з'елі... еслі вясёлы, да ён спяваць умея, дак яму не нада напівацца. Посьле вайны.

Міне не міналі... Ні на свадзьбах... Ідуць: «Варька, хадзем на свадзьбу! Хоць будзіш пець да весяліць свадзьбу!» Ё такія бабы ў нас, прыдуць, із-за стала не вылазяць, сядзяць толькі ядуць. Сядзяць, як на похаранах. Нада штоб свадзьба як свадзьба. А не хадзілі нудзілісь.

Гаварю Пашцы: «Калі твой Іван добра іграў, чаго яго на свадзьбы ня звалі?» А Ягора звалі... Ці свадзьбы, ці хрэсьбіны... Толькі завіруха якая... Загадзей: «Жора, глядзі ж, я цябе прыглашаю, што б ужо іграў, а то ішчэ хто-нібудзь...» Ну, і Закружжа, і Падкаменьне, і Амяльное... Падкаменьнем іграў Ігнат... Ну, ён хворы быў, дак ён не хадзіў ужо... Сын яго Мішка дальнябойшчыкам работаў, паехаў і ў дарозе серца астанавілася, ён памёр, прывязьлі мёртвага, тож класна іграў... Самавучкай... «А ета, – гаварю, – твой Іван – гарманіст?... «Барыню скрыгіча, два калены... Вот ета твой гарманіст... Песьні ж ён не іграў. А Ягор любую песню падыграя... Учыўся ён у Гомелі... Калхоз адпраўляў... На праўленіі пастанавілі: «Жора, ідзі...» А ён гаворя: «Не пайду я... У мяне сямья, дзеці...» А яны: «Ідзі... За калхозны счот. Ад калхоза мы цябе пасылаім». Ад калхоза выбіралі, штоб былі бумажкі, што ны канчалі. Дак Грыша і ён вучылісь... Яны і так умелі іграць, но дзелалі, штоб дакументы былі.

«Ета адарённыя людзі бываюць...»

Талант ё – пець, ёсьцека – іграць, як у каго.

Усякія песьні, любую я на маціў знаю, яны ж не ўсі адзінакавыя на маціў. Ета сказала: «Я хоць знаю, но на маціў не завяду. Ета адарённыя людзі бываюць».

Песьні складаюць умныя людзі. Вазьмі ты складзі ці я, такую небыліцу сплятом, што с плятнём не распляцеш.

А ня ўмеўшы песьню... Усю... Слоў... Ты ж ня будзіш заводзіць, і ня будзіш пець... На маціў жа нада знаць... А я любую вазьму.

Другі чылавек... Вот пакажыш дзіцёнку, ён усё дзелае, а другі – ён не разьбіраіцца. Ета ў каго як, не знаю, як назваць, проста Богам дадзены... Ці розум

ці што. Вот у нас дзеўка была, яна нікалі ня пела. Мы гаворым: «Параска, давай вучыся пець». Яна гаворя: «Я не магу пець». Сядзіць і слухая ўсё.

Я не хвалюся... Маі таварышкі... І песьні... Будзім увечары сядзець: «Варька, зачынай!» Ета якую я зачану. Гаварю: «Ну, якую?» – «А сама выдумай!» І я пяю. А яны ўсьлед будуць пець. А каторыя не пяюць. У нас адна дзеўка, дак яна вяла куды папала. І ў вірь, і ў пірь, і ў ростані. [*Як гэта: І ў вірь, і ў пірь, і ў ростані?*] Ну, куды папала. Куды яна задумая, будзя весьць. Яна ня ладзіла, і пад гармонь ня знала. Параска яе звалі. Мы з Кацяй Барысавай скрозь зачыналі танец, калена зналі ўжо якія іграіць, а яна гаворя: «Я ня разбіраю. Пець я не...» Пець ці пад «Страданія» будзя пець, ці пад «Серпіянку» і абы як... і вядзе не пад калена. Калісь наш Ягор гаворя, вот, для сьмеха: «Выдзі! Я люблю, як ты пяеш», будзя іграць. Яна: «Ой, Ягорка, я ж ня ладжу». – «Я табе буду ладзіць». І вот захоча іграць, і будзя пад яе падладжываць. Пад яе... Як яна... «Во, Параска, во! Ідзі сюда! Во, спела харашо». Дак яна тады ў мяне: «Ці ён сьмяецца, ці праўду гаворя?» Я гаварю: «Харашо пела». Дак ён для сьмеха. «Параска, твая вочарядзь. Етыя кудлычаць. Давай ты!» І тады будзя сам, гаворя: «Мяне рёгат бярэ, но мне нільзя ж». Будзя казаць: «А, Ягор, ты сьмяешся, як я пяю». А там у нас Сьціхван адзін быў. Будзя казаць: «Ідзі куросаньня ні гарадзі. Пяеш куды папала!». Ягор: «Сьціхван, яна очэнь харашо пяёць. Параска, прадаўжай».

Усякія людзі былі. Усякія дзеўкі. А я... Абы толькі што-нібудзь запелі. І я туды. Матка на мяне: «Вот ужо... І калёсы вылізаць, і сраку вылізаць... Усюдых ты ўдала...» Прыказка такая. Дак я гаварю: «Ой, мама! Не тваё дзела. Люблю я так. Якую ўжо Бог саздаў, ну і ўсё».

У нас тры сястры: Маша – старшая, тады – я, тады – Туся. Туся любя пець, я паміраю па песьнях, а Маша – яна ўсі песьні зная, яна і на маціў зная, но штоб ета пела, штоб глотка была разяўленая, як у мяне – не. Есьлі дзе-небудзь, у бяседзі, яна пяе, а пець... А я... Абы толькі мінута якая-небудзь...

Яна не ўмее куды весьць дажэ. Вядзе куды папала. Гарманіст, наш Ягор, калісь іграя серпіянку, яна пойдзя пад яе, нада ж ладзіць пад калена, Ягор ладзя-ладзя, паставя гармонь, яна: «Чаго ты ня хочыш іграць?» Ён гаворя: «Ты мне ладзь! Мне нада ладзіць, куды ты вядзеш не ў той бок? Ты пад гармонь мне ладзь. Палядзі, Варька як пяе, Танька наша пяе, я сяджу іграю, яны мне ладзяць. Я на гармоні сваім маціван пяю. А ты куды вядзеш бараною?»

Пяём мы дома. А наша баба памятлівая была. Можа, я ў бабу трошкі ўдалась? Дак яна... Ужо які празьнік, яна ўжо будзя сядзець, ці прядзе, ці тчэ, і ціхонька пряпяе песьню. Перва Богу памоліцца, устаня ўраньня, тады ўжо гаворя: «Дзеўкі, сёдні ж нада тую-тую песьню прапець». А нам ета на руку. Матка

крычала на нас: «Вы к горю песьні пеяцё». Бацька памёр, дак яна і гаворя: «Ета вы нагаўкалі, што бацька памёр. Ета вы песьні пелі, а горя вешчавалі».

Вот у нас Іван быў, Маша, Туся, я і Ягорка. Ну, тыя памёрлі – і Васька, і две Танькі, двайняткі... Ваня – ён слаба іграў на гармоні, а Ягор – класна! Самавучкай. У яго слух! Вот ён... Будуць па цілівізару, і ён будзя сядзець: «А ета не пяюць, а скародзяць!» А на балалайку Ягор ня ўмеў. Калісь Пецька прыдзя, маткі мае хрёсны, на балалайку ігрaя. Мы гаворым: «Ягор, вазьмі-ка ты на балалайку іграй». Ён: «Я ня знаю куды пальцы станавіць». На балалайке – не, а на гармонь – класна, атлічна. Ета – і ў Закружжы, і на Амяльном, ні на Падкаменьні – ніхто так. Пайшоў гармонь заказываць у Неглюбку к Адзінцу. Прыйшоў. Ён: «Ну, якую табе? Ці ўмеіш ты іграць?». Ягор: «Разряшыця сыграць». А ён гаворя: «Етыя не чапай, ета класныя». А Ягор: «А, як на ета барахло іграць, дак я і не вазьмусь». А ён: «Ну, тады разряшаю. Вазьмі класнаю». Дак Ягор гаворя: «Я ўзяў класнаю, дак яна аж звініць! Я адну папробываў, тады другую». Ён і гаворя: «Вот відна, што ты чылавек. А ка мне прыходзіў Васіль з Марозаўкі, да іграць ён ігрaя, но класнасьці німа».

Калісь наш Ягор купіў ету гармонь заказную. У Марозаўцы класна Матрясяняты ігралі і Палкоўнікаў Васіль. Ён ехаў, ета друзья з Ягорам, і ён ехаў, заехаў к Ягору, да гаворя: «Жора, ездзіў к Адзінцу гармонь заказываць». У Неглюбцы Адзінец быў. Ягор гаворя: «Праўда?» – «Цёлка ў мяне была (ці парасёнак), прадаў. Сказаў на жонку: «Ліда, лопні, но я етыя грошы ўлажу ў гармонь». Ягор папробываў, на Таньку і кажа: «Прададзім што-нібудзь з худобы, куплю. Раз куплю, яна ў мяне ўбярэжнасьці будзя». Гаворя: «Прышоў я к яму заказываць гармонь. Ён гаворя: «Якую ты возьміш? Выбірай... Вазьмі во ету во». Даў мне такую заваляку. Я акорды стаў набіраць, ён гаворя: «Пастаў. Бяры во з етых. Я бачу, што ты гарманіст».

Ягор і пад чорта б падыграў. Любую ён. Вот пачануць старыннаю, ён падыходзя, толькі маціў схваця і січас будзя... Гаворя: «Я буду іграць, а вы пейця». Бабы старыя... І іграў пад іх. Чорт бы пеў, і ён бы падыграў.

[*Гэтыя песьні толькі голасам паюць. Іх жа не іграяць: стрэльныя, калядныя.*] Вот «Стрялу» вядуць, пяюць: «Ішла стряла ўздоўж сяла...» І ён падыгрывая. Но не так ужо... У нас Рубан, ета не гарманіст быў, ён ня ўмеў песен падыгрываць... Як пачане... Расьцягвае... Ён думае, ета красіва. Калісь наш Ягор казаў: «Ета ж не красіва! Куды ты расьцягваіш гармонь? Ты чуць шывалі пальцамі, штоб красіва было».

Ягор паставя гармонь, і без яго разряшэнія... Ты б падышоў... Другі там трохі скрыгікаць умея... Падыходзя: «Жора, да я сыграю!» – «Пастаў. Я не разряшаю табе, што вы будзіця стрыгікаць, да галасы вытаптываць».

Гаворяць, ты б не ўмеў танцаваць: «Чаго ты не танцуіш?» – «Да ну, а не навучыўся... І вот ні знаю, як жа навучыцца». – «А плахому танцору яйцы мяшаюць».

Я танцавала, як птушка тая, – лёгінька.

Вот, я сама сябе не хвалю. Но я і вышываць, і ткаць, і прясьць і чорту падковы падкаваць – я на ўсё гатова. Я еслі што-небудзь я ня разбяру, я перапытаю, но штоб толькі я ў точнасьці. Гаворяць: «Умелы доўжэн і чорта падкаваць». Ня чорта – блаху. Усё казаў дзед Майка: «Ой, атряха! – на мяне. – Ты, атряха, і блаху падкуеш!» А блаху ж не падкуеш.

Што абух... Вот песьню любую скажы, завядзі... Яна на голас не.... Яна ня зная, як завесьць. У нас хлопцы... Каторыя заводзяць песьні, пяюць і з намы, каторыя... Абухі сядзяць... яны ня знаяць... танцаваць ня знаяць... Калі кружыцца, калі што... Яны і паняція... Ета – абухі тапарныя, што ў тапару… Усі так так казалі... Песьню запець, яны ўжо зналі, хто пяе красіва, хто зачыная... Будуць казаць: «А то абух». Пачануць... І хочаць, но ў іх ня ладзіцца, яны ня знаюць, куды весьць. Будуць гаварыць дзеўкі, сядзяць там: «Ідзі ты, абух! Не мяшай!» [*Так толькі пра песьні казалі?*] І пра песьні, і пра ўсё. Есьлі ты ня ўмеіш – абух, да і ўсё.

Ягора ўсі Жора звалі. Во такія бягаць і крычаць: «Жора! Калі ты будзіш іграць?» Ён: «Сычас пайду гармонь вынясу, паіграю». І яны, асобінна дзяўчаты, ну, і хлопчыкі, прыдуць во такія во, дзяцей жа багата, можа, гадоў па шэсьць-па пяць такія дзеткі, і па сем, ён ужо выдзя, асобенна ў скрысеньня... І завуць Жора, ні дзядзька Ягор, ні як – Жора... У Кумковых чатыры было дзеўкі, у Буцікавых дзве, у Ягора дзве, у Крыўцовых чатыры, у Жаваранкавых дзве, а ў адныя шэсьць дзевак.... Інцірэсна! І хто як ужо танцуя адзін перяд адным: «Жора! Хто красівей усіх?» І будуць там мужчыны. Яны: «Дзядзька! – Падойдзя. – Я красівей усіх!» Ён: «Канешна! Ты красівей». Другая падыходзя: «А чаго я ні красівей?» – «Ты ішчэ красівей». І так во. І Ягор ня то шта сказаў: «Да ідзіця вы! Буду вам іграць!» Мог бы так сказаць. Ён гаворя: «Я ня ўмею права дзяцей абідзіць». І вот прывыклі. Яны прыходзяць гурьбой. І ён ужо ім іграя! І ў яго цярпеньня хватала, А другі б сказаў... Васіль казаў: «Да ну! Я буду гаўну!.. Ідзіця! Не дурыця мне двара!» Усякія людзі ё.

Калісь Манька была... Я свайво голаса не жалела, тряшчала... А ў Манькі Чыгунковай такі тонінькі голас быў, дак: «Манька, падвядзі, а то мы патаміліся. Угору падвядзі...» А яна і гаворя: «Ня хочу голас порціць. Бацька сварыцца: «Ня порці голас. Будзіш бальшая, тады будзіш пець». А тады ўжо і бальшая ня пела. І падохла. І голас прапаў. І ўсё жалела. А я не жалела: «Прападзе, дак прападзе». А любіла пець. Пела.

[*Вы калісьці сказалі: «Яна цяперяшнія песьні клыча. Як гэта песьні клыча?*] Пяе. [*А чаму «клыча»?*] Ё ж песьні, што пяе. А ў нас адна была, куда зря вядзе, што зря гаворя, ні к толку, ні к парядку... С аднае песьні слова і з другія – абы што плетуханя плятнём. Вот табе і «клыча». Што такоя «клычка» – салома? «Пряміца»? Пряміца – ета, як ета адбіваіш, атаб'еш, кідаіш чыстаю, а клычка – ета з-пад машыны. І матка наша ўсё казала ці баба: «Дзеці, ідзіця клычкі здзелайця!» Мы ўжо пойдама, кляшчотка была, сноп бяром і жменю, і на кляшчотку мном, яна ўжо мяккая, і тапаром пярома, папалам перясякаім ці на тры часьці, і з сенам бярома ці вілкамы, ці рукамы мешаім, штоб карова ела. Сена мала, дак з саломай дзелася клычка.

«Каждай песьні ё пара года...»

Ціперяка етаму ня вяряць. Прагноз глядзяць. А тада песьні пелі.

Старынныя песьні на празьнікі. На любы празьнік песьня ё. Я ўзяла пра ляночык: «Парос ляночык..» І сыпнула хрэшчыкам лёну, семяна.

На ўсякую гульню была песьня. У «Яркі» гуляім, і пачынаіш: «Ярыкі-паярыкі па полю хадзілі...»

Баба казала: «Грэх! Няльзя пець жніўныя вясной». А чаго – не знаю. Я етага не магу сказаць. Для вясны ё песьні такія. На свадзьбе жніўных не пяюць, ні *во й лю лі* не пяюць, ні на свадзьбе, ні на хрэсьбінах ні пяюць. А такія песьні можна пець хоць і ў жніўны перыяд, і вясной. Каждай песьні ё пара года. Вясной – пей веснавыя, масьлінка падыходзя – пей «Масьлінка-масьлініца, добрая маладзіца...» Прайшла Масьлінка – ужо пець ня будзіш. І каждай парэ года: і вясьняныя, і жніўныя, і восеньскія, і калядныя, і масьліныя. Пара года падыходзя – і песьня.

Баба, які празьнік, к тому і песьні зная. Напрымер, пра Масьлінку ё песьня. Як Масьлінка прышла, яна: «Мая ўнучка, прапей жа песьню пра Масьлінку». Я ўжо і прапяю там, ці пра Пост. К каждаму празьніку песьні былі».

Вой лю вой люлі – ета пяюць вясной, жніўныя ў жніўні. Есьлі я калісь выду, глотку разяўлю, да і пяю на дварэ жніўнаю, матка выдзе: «Што ты дзелаеш?! Нас пяць была, бацька памёр, а мы ўсе малыя. Нягодная кожа табе! А то, кажа, счас падыду палінякай!» У нас пяць была. Бацька памёр, а мы ўсе малыя. Я гаварю: «Мам, ну я пряпяю».

Як Стрялу водзяць, *вой лі вой лю лі* скрозь пяюць. Жніўныя пяюць, як жыта жнуць. А я калісь выду, ціхенька, штоб людзі ня чулі, жніўныя пяю, баба выдзя,

эта ўжо знай, што кідай. Прыду, яна: «Ай я яй! Во ўжо бязбожніца. Калі папала якія пяеш». Жніўныя толькі на жніво, а я ячмень буду жаць на агародзе, ячмень і пшаніцу, і ціхінька пяю». Яна: «На што ты? Ета ж як жыта жнуць». Я гаварю: «Ня ўсё раўно – хлеб, што пшаніца, што жыта?» – «Ну дак, ціхінька пей, а то людзі будуць смяяцца».

Усё песьні пелі. Вот, мы станім, баба і кажа: «Дажчу німа. Дзетачкі, пагукайцека дожджч». Я вылятыю: «Баб, січас іціць?» – «Да, ідзі січас». А як ураньні рана, скажа: «Падаждзі, а то скажаць: «Во ўжо глотку разявіла. Дак падаждзі. Вон туды, посьле абеда. Ніхай людзі рабатаяць з раньні да вечара, штоб ён ноччы ішоў».

Тады ўжо: «Баб, ну калі дажча вызываць?» А баба: «Да, засьці!» Цішай – яна па-калісяшняму. «Да, засьці! Ты мне ўжэ надаела! Памяні казе сьмерць... Так і табе. Ня нада. Я тады сама скажу. Я не забылась». Тады ужо: «Ну, ідзі. Цяпер пакуль папяеш, і Бог дожч…»

Калі сена грябома, штоб дожч пайшоў!» І запяём: «Дожчык, дожчык, дзеряні, усіх із поля прагані!..» Вобшчэм, прапяём. Брыгадзір падойдзя: «Ёб тваю маць! Што вы дзелаіця? Дзьве дуры. Нашто тый дожч?» Мы гаворым: «Дожч, дак хоць паляжыма да аддыхнёма». Раз копы косім Давай ету песьню пець. Хоць бы дожч пайшоў. Бабы: «Дзьве дурных ужо сабраліся. Пяюць. Ета ўжо аддыхнуць хочуць». І знаіш што? Прапелі тую песьню, штоб дожчык дзерянуў, адкуль тая хмара? Яны: «Вон ужо із Сьвістка ідзець хмара». Там пасёлак – Сьвісток. І як пайшоў дожч. Ён не дужа бальшы пайшоў. І намачыў сена. Ужо грэсьць няльзя. Мы гаворым: «Во, ціпер ляжым у копы і аддыхнём».

Каждай песьні ... Я калісь усякія, штоб не забыцца, дак я пяю, а баба: «Мая ўнучачка». Баба век нікога не наругала, дак баба і гаворя: «Мая ўнучка, ня нада жніўныя пець ... ў ета... А то людзі будуць сьмяяцца. «Абы якія, – скажаць, – пяе». А мы калісь гуляіма, дзеўкі, я гаварю: «Дзеўкі, – ішчэ жніва німа, вясной, – давайце-ка жніўнаю!» Яны: «Ты што адурэла! А то счас выдзя...»

Ета жніўныя, во й люлі, шчадравыя, паставыя, масьлінку, калядныя – ета пяюць воўрэмя. А запей песьню каляднаю на свадзьбі, скажаць: «Ці ты адурэла ўжо?!» Ета счас мне скажаць. Калі для сьмеха вазьму як завяду якую песьню: жніўную ці... вобшчэм, такую, і яны січас жа скажаць: «Ты адурэла ці што?! Для чаго ты яе пяеш? Нядьзя пець».

[*Вясну гукалі, на якое імя вясну называлі?*] Вясну называяць: вісьняначка дзевачка, ці Варячка, ці Тусічка, ці Машачка, а німа дзевак у кага, у якой сям'е, дак маткіна імя, а пра чужых не... Кажды сваё. Дак маткіна імя, там, Пелагея, ці Алёнка, ці... так во называлі, што б чужыя семы не памінаць, штоб сваі. У

цябе сястра была, ты б сваю сястру пеў, а німа сястры – маткіна б імя, штоб чужых... Ну, чаго я буду чужых, нашто мне чужыя. [*Дак што, гукалі ў сябе ў двары?*]Да. Ну, і выходзіш на... Пяюць... «Давайця!» Но есьлі я заводжу песьню, я заводжу, дак ты ж, ужо, не заводзіш, а я ўжо сваіх. Чаго я буду тваю? А я ужо на сваю сям'ю, із сваей сям'і начынаю. Усягда вот начыналі, як малая дзевачка ё, меньшая, у сям'е самая меньшая дзевачка, тую ўжо называяць: ці Таначка, ці Насьцячка, ці Кацячка – і пяюць.

[*А калі багата дзевак збіраецца вясну гукаць, са ўсёй дзярэўні, тады як?*]

Я запяваю з усей дзярэўні, выбіраю – якая падруга мая ці радня якая, ці сірата якая-нібудзь. Вот у нас дзеўка была, ні бацькі, ні маткі не было, яна ў дзеда жыла, дак мы скрозь яе паміналі, таму шта яна абіжына Богам: ні бацькі, ні маткі, дак хоць у песьні яе памінам.

[*Вы сказалі, што калі вы пачынаіце, то вашае імя і пяюць...*]

Дак, есьлі ўжо німа, так круглай сіраце. А есьлі начынаяць, імя назавуць самай меньшай. Вот чэцьвіра ў нас дзяцей, мы меньшай самай выбіраім, самай малай. Як у дварэ. У сям'е ў нас было тры: Маша, Туся і я. Мы ад Тусі начыналі.

А як з усей дзярэўні дзеўкі сабіраімся, яна з намы гуляла, у яе не было нікога, дак мы скрозь яе начынім.

Есьлі я запяваю, ета я выбіраю, напрымер, я ўжо начынаю: Лена ці Маня, ета ўжо маё... І тады ўсі імя ета пачынаюць.

Вот «Стрялу вядуць», там, пра Ванячку, выбірая кажды свайго.

[*Вы сказалі, што калі вы пачынаеце, то на сваё імя пачынаеце вясну гукаць...*]

Ці сваё, захочу я, ужо сваё... Во я песьню пяю, напрымер, я ўжо Варю памінаю, я і сама Варя, і дзеўку памінаю, унучку – Варячку. Вот пелі песьню «У полі-у полі стаяла Екацярыначка ці хто..» – сваё якоя. У нас я ўсігда запявала, я пачала, я думаю: «Чаго-та я буду чужоя імя гаварыць?» Бабе сказала. Баба гаворя: «Сваё імя называй». І я пачала гаварыць, што «У полі-полі, там, стаяла яварыначка...» І сталі ўсі пець, і ўсі пелі. Я, ужо, сваё імя ўставіла. Я ўсігда Сярожку (*унук*) памінаю.

[*Калі пачыналі гукаць вясну?*]

Ціпер ужо бачыш, ідзе зямля, а то ж прысыпя, а тады ж сугробы здаровыя былі, «праталкі» зваліся, што яны ідзе растане, ідзе меней сьнегу, ён ужо растане, мы на праталках сядзіма ці станіма...і тую песьню «На праталачкі ляцяць галачкі...» Што б на Сōракі дзевачкі няслі соракі. Усё прыходна, усё красіва.

[*За што любілі хадзіць у «Стрялу»?*]

Вот усі... Празьнік жа... «Стрялу» водзяць... Вот такі закон... Парядак такі... На Троіцу ж ні хадзілі: на Троіцу куміліся. А ў «Стрялу» з каждага двара ішлі людзі... Хіба ўжо бабы старыя... Ні сумеяць, дак кала двара будуць сядзець... Баба і дзед ці барышня з кавалерам падыходзяць... Ужо за руку... І паздравяць з празьнікам... пацалуяць іх... Такі парядак... Яны: «Нам німа ўжо сіл...» Кала двара сядзяць... А так усі... І маладыя... І плойма!.. Плойма!... Усі бяг**а**юць кругом... Дзед і баба ў ёр'я надзенуцца... Дак хоць цапнуць... такі парядак быў.

Ета ня то што, хто хоча ці ня хоча... Ці застаўляяць... Усі! Усі!.. Ужо знаяць, што сёньня «Стряла». А што дзеці... надаядуць! Будуць казаць: «Скора празьнік, што будуць «Стрялу» водзяць? – «Скора!» «Дзеці, сёдні «Стрялу» будуць вадзіць. Дак яны не даждуцца. На вуліцы гуляяць, пакуль «Стрялу» будуць весьці. Такі закон быў. І ня то шта ў нас... Паўсюды-паўсюды... І ў Марозаўкі... З усій Марозаўкі ідуць людзі... як вецір з Марозаўкі... Чутна... Гаворяць: «У Марозаўцы ўжо пяюць». І ў Закружжы, і на Пянном, і на Сярэднім... Такі закон... Ета ня то шта застаўляяць... Усі ўжо гатуяцца. Паводзяць... А тады сабіраяцца... маладыя... Старыя прыходзяць... Прыносяць гарэлкі, хто што напёк, наварыў... І гуляяць да поўначы на вуліцы...

І Барысэўка у нас была баба, Насьця звалі, а мужыка звалі Барыс, дак яе Барысэўка, Барысіха, Барысіха – па мужыку. Ну, тады ўжо з Барысіхі Барысэўка сталі зваць. Дак яна пела красіва. А песен! Мы будзім казаць: «Цётка Барысэўка, начынай пра Ваню пець». Яна: «Ну, мы ж толькі пелі... Ета ж кругавая...» Кругавая – як круг пасярёд водзяць – кругавая песьня. «Ну, давай ў Стряле!» Яна: «У грэх мяне ўводзяць». А мы, дзеўкі ўсі будзім, бярёмся дзеўка з дзеўкай за руку. А то паміж баба. Яны: «Хадзіця паміж нас!» Усякія пелі красіва.

[*Што за песьня пра Ваню?*]

Як Ваня вёў каня паіць, а Варынька дзевачка да за ім бягіць...

І мы яе любілі. Калісь сядзім так увечары, кажым: «А ці бабы чуяць!» Наша баба як чуя: «Ааа! Бяспутныя. Ня пейця етыя песьні». – «Баб, чаго?» – «*Ім больна будзя, што вы не воўрэмя пеяцё*». Ужо нас страша. Мы тады кініма. Баба пойдзя. Мы: «Баба пашла. Давай!» І сядзім стрэлавыя ўвечары пяём. Баба Буцікава будзя калісь, хрёснае маей сьвякруха: «Ой, бяспутныя! Маткі не навучылі, дак яны, во дуркаватыя, пяюць песьні абы-калі!»

Думаю... Усё казала: «Столькі я песен знаю...» І калісь Салада... прыходзілі з маткай Танькінай, нашай нявесткі, Ягоравай жонкі, з маткай... яны дружылі... Дзьве падругі... Як прыдуць, Ягор ужэ ідзець: «Ідзі. Падругі прышлі. Абедаць будзіма, пець. Сказалі: «Прышлі сьпецыяльна папяём». Дак ступай». Я пайду. Салада калісь і кажа, баба: «Памром мы, і усё памрэ наша калісяшняя». І хто-та знаў, што будзіця вы пісаць... Ці вас застаўляяць, ці вы самы?.. [*Самі.*] А хто-та знаў? Дак яна і гаворя: «Прападуць. Дак давайця хоць пряпяём». Калісь Ляксаніха казала, жыла на Амяльном, яна тож багата етых знала, што «Стрялу водзяць»... і Барысэўка... Мы ж ад іх вучылісь... Мы ж былі якія, а яны вон якія... Дак яны пелі... А я ўсюдых срака-прыпявака была. Еслі я пачую, душа вон!.. Но я яё... Што я... Вон «Забажаў мілы ключавой вады...» Мы за Ляксаніхай прапелі... Ужо павыяхалі ўсі... Я прышла: «Прося, давай ішчэ пряпяём!» – «Ці ты адурэла?! Учора што мы з табой закапывалі? «Стрялу» ўдзьвёх прайшлі па Амяльном, пряпелі. А сёдні будзім?..» Я гавару: «А хто-та чуя? Тут жа людзей німа. Што скундросім, то і добря». А яна гаворя: «Сам Гасподзь Бог. Мы будзім пець, а ён скажа: «Во адурэлі!». Да і кажа: «Прападуць песьні етыя. Ня будуць у гарадах

«Стрэлы вадзіць», ня будуць пець, і ўсі яны загібнуць». Ажна добры чылавек найшоўся. І я прыпуціла, што ўмела.

«Два двары засталось. Я была да Ляксаніха. Яна прыходзя: «Сабірайся! Пашлі!» – «Куда?» – «Ушэсьце! Давай пайдзём ка мне і пойдым». Яна там пад край жыла. Ідом скрозь сяла. Туды пройдыма. І адтуль пройдыма. І шпыльку бярэ ці яна, ці я. Закапаім у зямлю. Удзьвёх. А Валодзька, іе сын, дак ён і гаворя: «Дзве бяспутных. Ну, куды вы пойдзіця? Удзьвёх толькі». А яна: «Мы пець умеім. І пойдым. Не тваё дзела!» І ўдзьвёх вадзілі. Дак Івонька ішоў і Ягор наш. Ідуць, а мы пяём». Дак мы, – гаворя, – спужаліcь. Няўжо людзі жывуць тутака? Пяюць жа». Ягор і кажа: «Дзьве дуры ідуць пяюць. Думалі, тут ужо ўсё сяло жыве».

Як бацька ці матка памрэ, ці хто ў дварэ – шэсьць нядзель не танцэвалі.

«...слова з песьні ні выкідаяць»

Хоць і плахоя, што ў песьні ё. Гаворяць, паганага слова з песьні ні выкідаяць. Яно іздзелана. Нада і плахоя ўстанаўліваць. Чалавек жа дзелаў тую песьню к толку. Мы ў плахіх дзялах, плахіх славах радзіліся, у плахіх і памром.

Мяне ў культурнае места нельзя. Я па-свойму гавару.

Аляксеяўна: «Чаго ён тое не ўзяў, што Лермантаў напісаў? Гаўно ўсякая сабірая. То ж вумны чылавек, вучоны, дак – ён усё адно к аднаму. А ета бабы старыя калісь хто... Там ужо выдумываў».

Хоць і ў песьні, есьлі патрыбляіцца там, я табе пела, што і мацюкі, а я луплю іх не выкідаю, напісана, умею я так, так і гавару... А бывая, яно і не прыходна будзя, а хто ні хоча мацюкоў слухаць, ніхай ня слухая.

[*А калі з песьні слова выкінуць?*] Ну дак, яно не прыходна будзя. Вот вазьмі, песьню я табе пела пра зімняга дуба, так там напісана, як хлопец тэй дзеўкамы перябіраў, дак там жа ё, што «калі б ты, дзяўчоначка, да сто рублей мела, ты б жа ў маёй хаці новай, як пташачка пела». А яна яму гаворя: «Калі б жа я, мой казача, хоць адзін рубель мела, я б с такім бы жэніхом рядам срацъ ня села...» Яе ж у песьні нярльзя пець. Ціпер на сьцэну выдзіка пець... І такія ўсякі, нябыльныя. [*Нябыльнае слова – гэта якоя?*] Ну, якія срамныя. [*У вас іх называлі «нябыльныя»?*] Нябыльныя. Усё баба казала і матка: «Нябыльныя словы не гаварыцця».

[*Чаму бываяць прыказкі з нябыльнымі словамі?*] Не выкідаяць жа.
[*А калі слова выкінуць?*] Не дадзеланая. Гаворяць: недадзеланая казка бывая і недадзеланая песьня. Ета ўсё калісь... Пачынаіш песьню, дак пей усю, штоб

яна не была не дадзеланая... І дапеваіш. Песьні ўсі красівыя. У міне німа песень, штоб я яе не любіла. Я ўсі люблю.

Аляксеяўна казала: «Твае песьні бярэ, мае не бярэ! Я б была на яго месьці, твае песьні я б і не брала». У цябе і мацюкі ў тых песьнях. Я гаварю: «Ё мацюк у песьні, я ж яго не выряжу. Прыходна. Хто-прыляпіў. Можна выкінуць, можна замяніць... Мне і так добря. Ё ў песьні, і я паю. Срамная яна – ніхай. Што старшыя пелі, то і мы. Усё ж ета бярэцца ад пакаленія. Ніхай тому будзя плоха, хто складаў: ці паеты, ці хто там ужо складаў. А наша дзела пець.

Нябыльныя словы – ета мацюкі. «Нябыльныя словы» завуць. І баба наша: «Нябыльных слоў не гаварыця». Ета калісяшні разгавор. Ціперь «ніякія» завуць, а тады – «нябыльныя». Разгавор саўсім другі быў. А мы ішчэ па-калісяшняму гаворым.

Ягор на нас гаворя: «Ніхай людзі пеюць. Но не вы. Мне стыдна, што вы мае жонка… – І на мяне, і на Тусю, і на Машу. – А вы мае сёстры. Дзеўкі, ні нада, ні красіва. Я, гаворя, не люблю. Ета ні к тому берягу. Пейця такія, харошыя песьні…» «Серпіянку», танцуяць там, ці вот «Страданія». Ён казаў: «Тут усякі возраст: і малыя, і старыя... Дак ня нада. Ета некрасіва саўсім. Ня пейця, дзеўкі». Мы ня пелі.

На свадзьбах пелі... Смешная... Алкашам песьня... Там у нас адна пела... Як выдзя... А срамных! Сьцёпіца была з Бярёрак... А з Падрявучага... Там Бярёзкі і Падрявучая... Дак з Падрявучага была Анюта... Яны іх цьма зналі... А вот Танька наша вышла, Ягорава жонка, прапела там... Я дак... Мне сказаў Ягор: «Варя, пріказыю, ідом гуляць, штоб стрaмных песен ня пелі! Ета ё асобыя людзі, ніхая пяюць. Но вы штоб ня пелі. Вы пейця, знаіця, якія я люблю. Я іграю. Маё дзела іграць». А Танька вышла і пачала... Прыпеўку прапела адну. І Ягор кінуў іграць. І на яе гаворя: «Я вам прыказаў. А ты чаго не падчынілась мне? Некрасіва. Ты сама сябе апазорыла».

У нас Галушка калісь была, дак яна ўсё страмныя песьні пела. Яна сыпя іх, як з рукава. Іх было... Казыры іх звалі: Яўгіньня была, Тоня, Прося і Іван. Іван той пеў, як баба. І яны ўсі харашо пелі. А песен мільёны зналі!. Дак у іх была Прося. Крывая радзілася. Ножка ў яе.... Но яна і танцавала, і пела... Яна калісь выдзя і начыная... Яна дзяўчонкай была (паказала гадоў восем-дзевяць), на песьні яна докай была. Яна пойдзя... Як яе матка пяе, і яна. І ўсі зваліваяццарагочаць, што дзяўчонка, яна ўсі переняла... Лупя! І лупя! І бальшая была... Тут гуляньня было, яна падпіла, пасядзела кала мяне, гаворя: «Хочу танцаваць!» Яна такая. «Я хочу танцаваць! Пайду!» Я гаварю: «Ты ж абы якіх ня пей». – «Якая на язык узыйдзя!» І ўсякія пела. Прышла: «Ніхто не прагнаў мяне». Яна

з Закружжа была. Яе Вольга звалі. Яна ў маткі пераняла. У цёткі. Дзе цёткі у яе было: Прося, а матку Соня звалі. І другая Яўгіньня. У ряд з намы жыла на Амяльном. Вот яны як прыдуць ужо, як летам, ці зімой, ета ўжо бутылку самагону вып'яць і пяюць песьні. Яны не разбіраяць: страмныя, дак страмныя – усякія пелі. І ета Вольга.

Прыдзіма... Мы ім абы-якія... Хлопцы: «Во курвы! Пеяцё страмныя! Вам ня стыдна! Няхай жа мы хлопцы...» Мы спяём ім, яны тады ўжо сыпяць на нас...

Маю мілку кукалку
(Будуць казаць: «Маю Варьку кукалку... Ці Маруся...»)
Прыжымалі ў угалку.
А я глядзеў у шчэлачку,
Як ёй калолі цэлачку.

Усякія на нас ужо пяюць. А баба наша казала... Мы раз кала нас сядзелі... Хлопцы нам пелі... Яна вышла і кажа: «Штоб кала майго двара скаромных песен ня пелі! А то буду праганяць вас». Сабака будзя гаўкаць, дак баба і кажа: «Дажэ сабака і тэй на вас гаўкая за етыя прыпеўкі...» [*Скаромных... Чаму скаромных?*]

Да. Скаромных песен ня пейця. А што-та за скаромныя. Скаромныя ж у пост... Наша баба поставала.

«...ціперашнія клыча песьні»

Усякія калісяшныя, а ціпер «гаў-гаў, гаў-гаў», я не ўключаю радзіа. Я не люблю етых песень. А Пашуля, Пашка, ходзя ка мне, ціперашнія клыча песьні. Я гавару: «Я іх не люблю». А яна гаворя: «Я ўжо старынныя і ўспамінаць не хочу. Толькі люблю етыя».

У нас каліcь бабы замужнія сабіраяцца і пяюць. Песен сколькі прапяюць. «Ну, хадзіця ўжо аддыхаць!» Як разўлячэніе зьдзелалі. Ціпер – цілівізар – усё разўлячэніе.

Людзі пелі, і я пела. Людзі ж – вумныя ё, што пяюць. Эта ж цяпера-ка два сарты – савецкія ці цяперашнія, а калісяшнія яны закідаюць. А каліcь калісяшнія толькі пелі. Я люблю і маціў, і... сіроцкія люблю, ну ўсякія, толькі старынныя. Люблю і пяю іх. Што-небудзь дзелаю, буду бульбу чысьціць і прапяю, ціхонька пяю. Раз тут адна ішла, ка мне зашла, а я сяджу і не чую. Штось я дзелала і песьню пела. «Ты ўсё пяеш? Ты і так долю прапела». Я гаварю: «Маць іе такую долю такую. Ліш бы песьні ўмела».

Я ў бальніцы ліжала, каліcь рука ў мяне забалела, і там старая бабка ліжала, яна гаварыла, што ёй дзевяноста гадоў, дак яна пела, у ряд койкі, дак сядзім, яна гаворя: «Умееш ты пець?» Я гаварю: «Люблю». Дак, яна гаворя: «Давай песенку». І этага «Салавейку» прапела. І разоў колькі прапелі, я ужо запомніла. Дак яна

і гаворя: «Во як у клетке залатой! Хараша цюрма, да чорт ёй рад. Хараша залатая клетка, да то ж чорт ёй рад. Сядзеў у клетцы, так бы ён лятаў, шугаўся на крыльлі да з салавейкай упару, а то салавей папаўся ў клетку, а яна не папалась. Дак тая на воле, а еты тут сушыцца, не п'е, не есьць». Яна ўжэ даўно памерла, мне гадоў трыццаць было. Так яна ўсякія пела. Я гавару: «Баб, давай мае!» Яна і мае зная… Я ўжо выпісалась, а баба шчэ ляжала. Дак я выпісалась, кагда мы прашчаліс, дак плакалі. Яна гаварыла: «Мне жэ дзевяноста тры гады, а пець – уміраю, люблю». Такія людзі ё! Во ў міне сястра дваюрадная, яна гаворя: «Я кінула, забыла ўжэ етыя песьні. Ня хочу пець. Я ўжо пяю савецкія, што па радзіу і па цілівізару. Мне етыя ў душу ўлезьлі».

Як арцісты пяюць

Два-тры стоўбікі канчаяць і зноў ета пачынаяць, канчаяць і зноў ета пачынаяць, канчаяць і зноў нанава паўтараяць. Канешна, ён не саб'ецца нішто. А тады ж длінныя былі, і па пяць стоўбікаў, длінныя песьні. А ўсю ж запомніць нада. А ціпер лёгка і добра, тры стоўбікі ці два. Ён выдзя гарлая, дак ета і дурак будзя пець такія. Я з етых песень... Ішчэ якую выбіру. Прычоску іхняю не люблю. Другія, прычоскі ў іх красівыя, а другая сядзіць, прачку выпусьця, яе вецер калыша, у рот лезя, ёй ета харашо.

Пра Талкунову

Грэцкая: Я любіла песьні яе, но я табе скажу, як яна сільна сама сябе выкруглівала, я за ета не люблю яе...

Кужэльна Праскоўя Сяргееўна: А я счытаю: яна очэнь прастая была арцістка... Каса... Такая красівенная... Я ж яе ўсі песьні любіла і пачці ўсі пела. І Зыкіну.

Грэцкая: А я любіла.. ніхай гаворяць на Алу Пугачову і Анну Герман... Лучшы ўсіх Анну Герман любіла.

Варвара: Талкунова будзя ў раю ці ў пеклі?

[*Яна ж песьні пела. Добрыя песьні.*] Ну, яна добрыя пела. [*Дак дзе яна будзя?*] Па-мойму ў пеклі. [*За што?*] За то шта яна не божыя пела. [*А вы дзе будзіця?*] Я ў пекла іду. А есьлі разазлюся, прама буду іціць ў рай. Хоць і Бог будзя стаяць, я скажу: «Дайця дарогу Варвары. Варвара тожы сьвяты чылавек!» [*Чаму Варвара – сьвяты чалавек?*] Варвара ж – мучаніца. Мяне Варвара завуць. [*Што ўсі Варвары ў раю будуць?*] Усе Варвары ў раю будуць.

[Пра канцэрт, прысвечаны Ганне Герман]

І Лешчанка пеў... Багата пелі... І мужчыны пелі, маладыя там... І не падабралі голас ніхто, штоб пелі так песьню, як яна пела... Увесь канцэрт толькі яе песьні перяпявалі... І адзін сказаў: «Вот ета ў нас звязда была, што звёздамы ў нас багата называяць... Вот ета была звязда, што ніхто голасу не падабраў к яе... У яе голас быў цёплы, мяккі... Проста цеплатой дыхаў яе голас». І вот як ня пелі яе песьні, усё раўно ня так. Голас не такі.

І перыйко то, і той жа пушок,
Но як ён не сьпяваў, усё ж ня той галасок.

Вот такі ж яе голас дабрэнны, мяккі, чысты, красівы, лёгкі. А то ўсё шваль... У звёзды лепяць...» Зьвязда, мол, зьвязда...» А што ета, гаўно да і ўсё. Во ета была жэншчына.

«Яны і называюцца фалькорныя...»

[*Вы сказалі: «Фальклорныя песьні». Што значыць* ***фальклорныя****?*]

Фальклорныя. Фальклор дамашні. Вот пелі свае песьні. [*Бываяць песьні фальклорныя. Якія яшчэ бываюць?*] Ета фальклор называецца... Вот сабіраюцца ўсі і пяюць у дзярэўні... Ты заведушчы... І ты адну просіш... другую... «Хадзіця!» Заўклуба... ёй гаворяць: «Дзелай канцэрт!» Ад раёна. Раён плоця ім грошы і зарплату. І сабірай дзелай канцэрта. Што ж ты будзіш – заведушчы... Атамкнуў клуб... Замкнуў, да і ўсё? [*Фальклорныя – кагда ў клубі пяюць*»] Да. [*А кагда проста на вуліцы?*] Яны і называюцца фальклорныя. А арцісты арцісьцічэскія пяюць. Песьні савецкія. [*А кагда вышлі на лавачку і пяюць. Фальклор?*] Ета не фальклор. Ета проста садзімся і пяём. Радзі самі сабе. Як брэхні бряхаць, дак лучшы пець. А фальклор... Як выступаяць ездзяць. Вон гаворяць: «Фальклор прыязжаў..»

«Якую песьню не ўзлюблю...»

Якую песьню не ўзьлюблю. Не панаравіцца яна мне мацівам і так жы чытаць яе... Не прыятна, а як талковая. А то так пелі яе ўсе, а я не любіла... Ну вот што ты будзіш дзелаць.

Ё такія песьні, што і ня слухаў бы іх. Гародзяць... Пяюць абы-як... Во ё сімфонію тую іграюць нейкаю. Па цілявізару перядаюць. Наш Ягор кажа: «Ааа! Сімфонія нейкая! Не магу я...» А яе ж не кідаюць у грязь, перядаюць жа. [*Што значыць: не кідаюць у грязь?*] У грязь не кідаюць... Еслі плахая песьня, ну яе! Ня будзім пець.

[*Што ў саўрыменных песьнях ня тое, што іх ня можна з падводам?*] Дак яны ж... адны словы па пяць раз гаворяць. Ну, няльзя іх падводзіць. Нашы песьні, дак можна... Нада тонкі голас, штоб выдзяляўся... Красівей так.

[*Што такое заводзіць песьню?*] Ну, пачынаць. Пачынаць песьню.

[*Не ўсякі можа?*] Канешна, не. Есьлі на маціў не знаіш, як ты будзіш. Нада, штобы ты цекст знаў песьні і на голас. А куды ты ў ростані павядзеш, еслі яна ня зная. Дак хто ня зная песьні... Хоць і песьню зная, а заводзіць не завядзе. У ростані будзя весьць. Чорт яго зная, куды. [*А вы ўмелі заводзіць?*] Я любую... Любую песьню.

[*А да каго навучыліся?*]

Пелі ўсе, і я навучылась... Дзеўкі пелі... Бальшыя пелі, а малыя слухаяць. Гаворяць: «Бальшы круціцца, а малы вучыцца». Усё ад народа.

[*Чаму вы не пелі бажэственыя песьні? Яны што, некрасівыя?*] Яны красівыя, но мяне не цяня. Я вот ету «Варвару прэкраснаю», дак я ету пяю, а вот другія шчэ псальмы ё, я іх не люблю. А к етым песьням у міне ўся ахота. А вот Танька Кірава і такія пела песьні, знала і бажэственыя. Яна мне гаворя: «Чаго ты не пяеш? Пей са мною. Будзім на Сьвечы хадзіць». Я гаварю: «Мне німа ўрэмя». Ета ж нада ўрэмя, кідаць усё іціць на Сьвячу. А я работаю даяркай. Хто за мяне. Скажаць: «Яна пашла на чужыя абеды, а мы за яе будзім...» А яна вот прэдана была бажэствіным. А я не. А я такія.

«Толькі штоб пелі школьныя...»

[*За старынныя песьні не ругаліся настаўнікі?*] Толькі штоб пелі школьныя... Штоб у класе ня пелі... А на перяменах, дак у нас адзін іграў Юрчынка Васіль з Марозаўкі, ён класна іграў, ён запяе старыннаю песьню... Толькі не ў класе, а на вуліцу выдуць...

Настаўнікі ругаліся... Ці мы ім казалі... Яны пыталі... Мы ідом гуртам і згаварыімся з хлопцамы: «Хадзілі вы па шчодрах?» Хлопцы: «Не, ў нас ніхто не хадзіў. Хадзілі толькі бальшыя дзеўкі, каторыя ў школу ня ходзяць, бальшыя, а мы не хадзілі». – «А, можа, к родзічам хадзілі?» – «Не. Мы нікуды не хадзілі. Нам баба і матка дала шчадзёр дома, пірагоў сьпякла». [*А калі б сказалі, што хадзілі?*] Ругалісь бы, сабранія школьныя сабіралі, усі класы, пяты, шосты, сёмы... Такім малым... Да чацьвёртага нічога... Штось я ня помню... А вот у етыя класы. І закружцы ідуць, згаварываюцца... «Як будуць учыцілі пытаць... Асобенна класны краўнік Нікалай Харытонавіч быў... Дак тэй ужо пытаіць... Клара Абрамаўна была ў шостым класе ў нас... Тая толькі спрося: «Ну, як шчодры? Насабіралі многа?» – «Клара Абрамаўна, мы не хадзілі». – «Ну, не хадзілі!» – «Ну, не хадзілі, дак малайцы». І закружцы так атвецяць, і пяноўцы, і з Сярэдняга. Усі так атвячаюць. Мы згаворымся да Шчадзёр. А так адзін з адным: «Хадзілі?» – «Хадзілі!»

На Вялікадня штоб яец у класе... а мы ўсё раўно... «Прынясла?» Паб'ёма. Хлопцы-дзеўкі падыходзяць: «Давайця яйцы біць!» – «Давайця!» Усё ж адно прыносілі. Ідом... Яйца ў карман усодзім.

У Марозаўцы ў школі я вучылась. У пяты клас перяйшла. А мы выдама на вуліцу, Пецька, мае маткі хрёсны, з майго года. Мы ў школу хадзілі з первага класа і да пятага. А тады вайна началася. І ён пад балалайку іграя, мы пяёма, што «люблю» – такія песьні. А ён фізруком быў. І напісаў. Дырэктар кажа: «Нам заяўку падалі такую, што ты вулічныя песьні пяеш. А ты ня ймеіш права «любоў», «пра любоў». Нялызя етага». Мы, дзеці, гуляіма, хто красівей спяе... Там, усі ж школьнікі, там не хадзілі ў нас багата дзевак саўсім. Па чатыра, па тры

класы кончылі і сказалі: «Ня пойдам у школу! Ня хочым!» Маткі: «Ну, добря, прядзіця». А я ішчэ да пятага дакалдыбала. А тут вайна началась. Я год хварэла. Дак яны ўжо ў сьценгазету нарысавалі мяне. Я рысую харашо. Дак яны мяне не прыгласілі, а сьценгазету выпусьцілі: і стаіць Грэцкая Варвара Аляксандраўна пяе. І напісалі: «Пела вулічныя песьні». І галаву такую бальшую адзін нарысаваў... Мы з ім удвох рысавалі... А мяне ўжо ня прыгласілі. Тады дзеўкі кажаць: «Варя, хадзімка паглядзім, ты нарысована ў сьценгазеце». Я гавару: «Да мы не выпускалі ішчэ сьценгазеты». А яны гаворяць: «Ну, хадзім паглядзім». Нашы дзеўкі: і пянноўскія хадзілі, і марозаўскія, і закружскія. Прышла паглядзела. Яны ўжо нарысавалі мяне: такую морду здароваю, ногі кароцінькія – крыцікавалі. Я палядзела. Кажу: «Дзеўкі, разбягайціся хто куда!» Яны: «Не чапай, Варя! Варя, ня трогай! А то дырэктар сключа са школы». Я тады падашла, сарвала ўсю заметку, стала, плюнула, пацёрла-пацёрла і ў вядро памыйная ўкінула. Тут жа прышлі палядзелі: сорвана. Счас жа далажылі дырэктару. Дзеўкі не далажывалі. Прышлі дзеўкі, гаворяць; «Варя, цябе дырэктар трэбуя». Маша Дзятлава прышла, да гаворыць: «Я ішла, дак ён гаворя: «Машка! Скажы ніхай Грэцкая зайдзя ў настаўніцкаю». А я гаворю: «Чаго?» – «За то, шта ты сарвала сьценгазету. Наверна, за ета». Я гавару: «Не пайду». Ён другога хлопца паслаў: «Ідзі пазаві». Тады прышоў наш класны. Мы яго Цюлень дражнілі. Такі тоўсты. Паварочацца, дак ня так штоб галаву варочаў, а ўсім тулавам. Хлопцы яго Цюленям назвалі. «Ну, Цюлень счас прыдзя. Яго урок». Ён вышоў: «Грэцкая! Сколькі можна пасланцоў за табой пасылаць? У настаўніцкаю быстра!» А я такая худзінькая. Ну, як паліц. Я паднялася, гавару: «А чаго?» – «Ідзі!» Я вышла ў настаўніцкаю. І ён ідзець усьлед. Я прышла, гавару: «Веніамін Аляксандравіч, зачэм вы мяне трэбавалі?» А ён: «Зачэм ты сарвала? Ты знаіш, што я цябе сключу са школу! За то шта ты сарвала тую заметку. Ані правільна табе зьдзелалі!» Я гавару: «Нет! Няправільна! Я большы к вам у сьценгазету не пайду рысаваць. Ета плоха». Мне і матка калісь казала: «Ня нада іціць. Ты рысуіш, будуць на цябе сердзіцца». «А я сарвала, – гавару, – мы пяем дзецкія. А хто сказаў, ета вам бряхаў. Папытайця ў дзевак і ў хлопцаў. У Пецькі. А Пецька Іванюшкаў такі быў. Кожу на ім ірві, ён ня выкажа нічога. Яны яго пазвалі: «Ты на балалайке іграў? Нам ужо расказалі». Ён: «Ніхто ня можа. Патаму шта тут школьнікі тут, і няшкольнікі. Ня школьнікі ня ходзяць у школу. Яны ня скажаць. Ета бряхня жывая!» Я стаяла-стаяла, да гавару: «Сключайця мяне са школы! А я ні пайду!» І са школы мяне ня сключылі. Матку вызвалі. Матка пашла: «Па якому вапросу?» Я гавару: «Мам, так і так». – «А ніхай павісела б, да зьнялі» – «А я не хачу, штоб з мяне смяяліся». Матка прышла. Яна скрозь і ў выбарах была, вот выбары, нада там сядзець. І ў магазіні таргавала. Матка была вумная. Толькі два класы кончыла. Дак на чорта тых дзесяць ціперака ці адзінаццаць? Такая яна вумная была. Штоб з яе было, калі б яна далей пашла? А сірата круглая была. Ні маткі, ні бацькі. А дзед і баба скарэй замуж аддалі: «Ідзі. Хлопец харошы, пачотны». Дак яна пашла замуж. Да дзяцямі абманталась. Но ўсё раўно яна была... Ета матка Вася на нашым пасёлку, бальшоя сяло было, і наша матка. А то былі такія, што ўмелі распісацца. І не

сключылі. І ў сраку мне не пацалавалі. Дзеўкі: «Варя, ой сключаць». А толькі я дырэктару сказала. І пачалі вучыцяля: «Нехарашо!» Ішчо Моцька Хвядосаўна, росту ўсё адно як кашэччага, і яна: «Вот, Грэцкая, ня нада такія песьні пець». Я гаварю: «Я і табе ня буду пець большы!». А дырэктар: «Ні табе – а вам!» Я гаварю: «Ня буду пець! Вот сама будзіш запяваць!» І прышла на ўрок: «Грэцкая! Якую песьню будам запяваць?!» Я гаварю: «Якую хочыш, такую запявай!» Я думаю: «Ідзі ты, шкарядзь такая, ішчэ я табе буду...» І гаварю: «Ня буду!» – «Нет! Будзіш! Я табе пастаўлю вельмі дрэнна». – «Хоць ты пастаў мне веўма што. Дзевак багата. Ніхай запяваюць». Яна на Церюкова Васіля... Васіль: «Я буду запяваць». І вот Церюкоў Васіль ужо запявая... У яго голас грубы такі, грубы. Яны: «Ня нада, штоб ён гудзеў, як вол». А я ня стала пець. Я з усімі пяю, а так запявай сама. Моцька Хвядосаўна працу прыпадавала, вышываць паказывала, і сьпевы.

[*Што вы за песьні пелі, што вас прапісалі ў сьценгазеце?*]
«Шыла Маша, вышывала...» Ету пелі.
Прыпеўкі пелі:
Мілы мой, мілы мой,
Я страдаю за табой.
Абраці ўніманія
На маё страданія.

Дак яны ўзялі і ў газету пусьцілі, мол, пахабныя песьні, любоўныя. Ужо ж, кажыцца, німа такога, я табе пела: «Ой, рэчынька, рэчынька, чаго ты ня поўная...» У школі мы запелі. Ён прышоў. Там любоўнага нічога такога. Ён сказаў: «Пейця школьныя. Толька школьныя. І пазашкольныя давозрасту, пакуль сем класаў ня кончыця, ня пейця тыя песьні». Усё адно пелі. Увечары сабяромся, школьнікі, і сядзіма, і пяёма і такія. У нас дзевак багата было, штук пятнаццаць. А хадзіла толькі Танька, Каця Барысава, я, Чыгункова і Ціткова. Астальныя пакідалі, ні хацелі вучыцца.

«Што я знала, то табе перадала...»

Пачытай мае ўсе песьні, і німа такія херовыя песьні, а якую не пачанеш, дак ума набярэшся. Яны ўсі талковыя.

Як памру, усе песьні з душы сашлі. Што я знала, то табе перадала.

З душы выняла, расказала. Што ў душэ ў міне было, выняла і расказала табе. Бряхні німа нічога. Песьня ё з мацюкамі, я табе расказала. Калісь жа пелі. І хтота сачыняў жа іх. Богам ж ано не дадзена з такімі.

Я з душы песьні пазвалівала. Што ў міне на душэ было, песьні якія, ты запісаў. Усё! У пуць ты іх праізвядзеш ці кініш, як будзіш з работы іціць... Вот ані ў міне на душэ былі, я іх знала, а ціпер ты... Можа, яшчэ які найдзіцца пачытая

ці што-нібудзь.... З душы іх усе зьняла, мне і добра, што я людзям як падарак падарыла. А якія яны ніхай гнятуць знаюць песьні, ня хочаць гаварыць – душа ім вон!

Старыну струхнула. Ета старынныя песьні... У пуць прывяла, табе аддала. Будзіш ты пець ня будзіш, но хоць пачытаіш, і то скажыш: «Была адна такая... Прапела такія песьні мне!»

Як песьні не пяеш, тады забываіш, яна закрясая. [*Закрясая – гэта як?*] Ну, забываіцца ўжо, як іржавая што-нібудзь. Во, палож нож, ён у зямле заржавея. Так і ета. Не бярэш, не пользуешся і забываіш.

Сколькі іх пагібла, етых старынных песен. Людзі паміраюць, і песьні паміраюць тыя. Я ж усі на сьвеці не ўхваціла песьні. А ўжо наша Маша і Туся, яны песьні не... Я завяду якую, хоць выпіўка якая, ета ўжо маё дзела, выбіраю я якую, і яны ўсьлед пяюць. А штоб самы не. За то мне Бог долі не даў.

Найшоўся чалавек добры, пасабіраў мае песьні. Патаму шта я ўсё калісь казала, пяю сама сабе... І сядзім: «Давайці-ка пець, бабы! А то памрём і ўсё наша памрэ». Ціпер ўжо новыя пяюць песьні па радзіву разныя. Ад старынушкі атышлі... А во найшоўся такі, і я прыпуціла песьні. [*Што значыць: прыпуціла?*] Ну, як табе сказаць... Гаворяць: «Прыпуціла». К парядку, што яны... Можа, яшчэ хто прачытая.

Прыпуціла... Я калі і думаю: «Во, найшоўся чылавек... я Томцы нашай казала: «Во, Томка, усі песьні Ісакавіч папісаў». Яна гаворя: «Ці ета іх застаўляяць?» Я яму казала: «Ж... падцярэш...» Ну, у кнізі напісаў». Спасіба табе за ета, што ты папісаў. Ну, хоць з галавы збыла... Памру, дак буду давольна.

Я гаварю Марусі Вулічэвай: «Мы падружыліся з ім. Ужо як ціпер не прыходзя, дак і скушна мне». Яна гаворя: «Барахло ўсякая сабірая, а ціпер па цілівізару пяюць». А я гаварю: «А я прагаварю свае песьні. Я во етыя песьні... Я і знаю іх, но я іх не хочу пець. Я ж запяю, дак ён і рот разявя і слухая, як я пяю».

Калі б другі такі прыйшоў, як ты, у музеі б работаў, я б сказала: «Я нічога ня ўмею. Быў адзін, я яму ўсё расказывала, а ты ідзі шукай сабе ішчэ». Ён для мяне, як чужы, а к табе мы прывыклі, ты ўжо як свой.

Калі хто прыдзя, я скажу: «Я нічога ня знаю». [*Чаму так?*] Я для цябе пяю. Падышоў мне пад такт. [*Пад такт – гэта як?*] Па душэ.

Сколькі яны пацеряны етыя песьні ішчэ. Ну, няўздуманыя... І другія стары ё, ня прыдзя ж ён цябе... Ну, я б пашла, сказала: «Ё тут Ісакавіч?» – «А нашто ён

табе?» – «Песьні сьпяю». Мяне б там абсмяялі і сказалі: «Глянь! Прышла нейкая дура песьні пець, як у шчодры ў музей!» Скажы: «Сказалі б?» – [*Не. Мяне там ведаюць. Пазвалі б. Сказалі б «Баба з песьнямі прышла.*] – «Дак ета, я як цябе знаю, а ты мяне знаіш. А, як такая баба прыдзя: «Я прышла песен». Ты б сказаў: «Бабушка, спасіба, ну, німа ўрэмя. Сказаў бы?» [*Не. Калі з песьнямі, не сказаў бы*].

І вот папаміралі людзі, багата знялі песень. Была старушка... Бульбу перябіралі, сколькі яна тожа... Я сваі песьні пела, а яна... тады пачала пра етыя і «па белым пяску... ад скулы... ад чыроў...» Дак сколькі яна, Буханіха, умела ўсяго, а я ... Ума не было...» Прыдзі... Я цябе навучу!» А я гаварю: «Ну, добря!» А сама думаю: «Нашто яны? Куды нада прыду, яны пашэпчаць». Таму шта ўма німа...

Другі прыдзя, як ты пойдзіш на пенсію, дак етыя ўсі песьні, што галавой мы з табой круціма і ўздумыім, дак будуць усі лятаць на мусарцы. Ты б, во, стаў на месьці на другом, тэй работаў, а ты стаў, ты б тыя песьні павыкідаў, новыя б свае шукаў. Ты б сказаў: «На чорта мне! Ета не мае ужэ!» Пашоў бы новыя сабіраць па вуліцах, па сёлах.

Старыя людзі павымруць, а етым хто будзя нуждацца? Ніхто. А я памру, а ты на пенсію пойдзіш, а новы станя, павыкідая. Скажа: «Ета ўсё лам'ё».

Памёрлі людзі і з сабой папаняслі песен і казак і ўсякага ўсяго. Не расказалі нікому. Тады ж не нуждаліcь етым. Ета толькі ты адзін на сьвеце сабіраш.

Яны ляжалі за плячамы ў мяне. І еслі б не Ісакавіч, дак каму б я пела. Сама сабе. Калі печ таплю ці палю, і паціхоньку... Ліда: «Што ты ўсё пяеш і пяеш?» Думаю: «Дай тую спяю... тую...» І выкалупывала, ня знаю, якія старынныя... Якія ў галаве асталісь. А колькі іх, забытых... Ужо восімсят гадоў... Пазабывала колькі...

Як з душы грэх зваліла... Я ўсё калісь казала... пачаном пець, дак я гаварю: «Пейця, пакуль... Пачалі ўжо етыя новыя песьні...» Як Пашуля. Пачалі новыя, но мы ня пелі іх. Мы ішчэ тады маладыя послі вайны былі... ужо пачалі новыя песьні, а мы ўсё раўно ў калхозі работаім, садзімся гурточкам: «Давайця сядзім аддыхном!» Селі, хто лажыцца: «Дзеўкі, давайця!» Я начынаю... Надзя Коршунава. Запяём, яны ўсе схватываюцца, пяём старынныя песьні. А тых не любілі. Вот чаго так? А старынныя любілі. [*Вы сказалі: «Я іх жалела»*]. Жалела іх. Думала: «Прападуць. Каму яны нада?» Найшоўся добры чылавек. Можа, ішчэ хто прачытая песьні етыя.

І «Сьвяча» б была і ціпер бы, еслі б не параяззжаліся людзі, усе людзі. І ціпер бы і «Сьвечы» былі. Ета ў нас на Ражваство была, і ў Закружжы былі, і ў Марозаўцы – усюды бы былі «Сьвечы». А раз'ехаліся – там пустоя поля. Ужо

німа нікога. І «Стрялу» б вадзілі. Кажды год вадзілі. Ужо ўсе раз'ехалісь, а мы з Ляксаніхай асталіся. Яна прыходзя, гаворя: «Давай жа пройдзіма Стрялу прявядом». Прайшлі ў тэй бок, там пабылі і назад ішлі, ізноў круг прапелі, а тады на край, адкуль начыналі, і да самага края дайшлі, ямку выкапалі, капаніцу яна ўзяла дома, выкапалі ямку, пакідалі трэсачак, закапалі – і ўсё. Ішлі ўдвох, на ўсю глотку рявелі. Ужо дваццаць гадоў там не жывом. Дваццаць адзін ужо.

Сколькі іх мёртвых ляжыць няўздуманых. Як на галаву ўзойдзя... Старынных етых во. Калі б вумнейшых баб найшоў ты, як я.

[*Вы сказалі пра сябе: «Як я памру...»*] І я гаварю: «Баба, і я ж як памру... Сколькі песен... Вот выкінь, да і ўсё... Хто іх будзя пець... Усі прапашчыя». Ажна найшоўся добры чылавек... усё падабраў.

«Дай Божа штоб пець, а не плакаць…»

Дай Божа штоб пець, а не плакаць. Мне еты год ужо… Столькі мертвяцоў пахавалі, і ўсі родныя такія. [*І баба так казала?*] Да. Усё калісь казала… Пачаном… Я буду сядзець… Бульбу чышчу, і з Тусяй пяём. Матка: «Цішай! Адурыла ўжо галаву. Усё гарланя! Ета на сваю галаву бяду вяшчуіш!» А баба гаворя: «Полька, не чапай. Прыдзя... Чорны вол наступя на нагу, дак будзя плакаць. Дай Божа пець, но ня плакаць». [*Чаму матка казала: «Пеяце – горя вяшчуіця...»*] Вот гаворяць: «Горя вяшчуіш сябе… Усё пяеш і пяеш, як перяд пропасьцю».

[*Чаму: пяеш, як перяд пропасьцю?*] Кажаць: «Пад бяду дак бягом падбягу». І рад бы вот... Проста цягня чылавека... Ці Бог дае... Рад бы ня дзелаць... Цягне да ўсё. [*А пры чым тут песьні?*] Ну, кажаць... Мы ўвечары калі сядзім і пяём, пяём. Я гаварю: «Дзеўкі, штось мы распеліся! Давайця ўспакоімся. А тось нам нядобрая будзя».

ТАЦЦЯНА КУХАРОНАК

ЛЕТНЕ-ВОСЕНЬСКІ ЦЫКЛ КАЛЯНДАРНАЙ АБРАДНАСЦІ БЯРОЗАЎСКАГА РАЁНА БРЭСЦКАЙ ВОБЛАСЦІ

Тройца. Завяршэнне веснавога і пачатак летняга цыклу каляндарных святаў на Бярозаўшчыне, як ва ўсіх усходніх славян, суправаджалася траецка-русальнай абраднасцю, звязанай з культам раслiннасці і заклінаннем будучага ўраджаю. Завяршальнае веснавое свята Тройца («Труйца») прымеркавана да хрысціянскага свята ў гонар Святой Троіцы (у каталікаў – Спасланне Святога Духа на Апосталаў), якое адзначаецца на пяцідзесяты дзень пасля Пасхі. У сучаснай сітуацыі святкаванне Тройцы ўключае элементы як архаічных культаў, так і хрысціянства.

Напярэдадні ў суботу кожная сям’я старанна рыхтуецца да яго, прыбіраецца двор, гаспадарчыя пабудовы, упрыгожваецца хата: «*Тоды ж, Божэ мой мілы, шукалі бумагі, вырэзвалі фіранкі, вугольнікі, вычаўвалі ножэм. Не было ніц убраты, ну ручнікі вышывалы. Ручнікі вышывала гладдзю. Ручнікоў восэм чы дзевяць по ўсем сценам*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). Разнастайнай была зеляніна, якой упрыгожвалі хату знутры, але часцей за ўсё на Бярозаўшчыне выкарыстоўваюць клён і ліпу. Падлогу, а зрэдку і двор, усцілаюць аерам. Гэты звычай з’яўляецца адным з устойлівых і распаўсюджаны ў сённяшняй абрадавай практыцы мясцовых жыхароў: «*На Тройцу ўкрашалі клёнам, ліпою хату. Я і зара прынесу хоч тры галінкі ўткну*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*На Тройцу украшалі ліпой, кленом*» (Елізавета Лушч, 1927 г. н., в. Равяцічы). «*На Тройцу зэлэнню ўкрашалы обязацельно: і дома клён затыкаем за іконы, плэшняку ў хаці посыплеш, на дорозі*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). У якасці траецкага дрэўца выкарыстоўвалася маладая бярозка. Звычайна дрэўца ссякалі ці ламалі напярэдадні ці раніцай у дзень свята: «Дзве берозкі ўкопвалі кала харамоў» (Елізавета Лушч, 1927 г. н., в. Равяцічы). «*Каля порога закопвалі з одного боку тры бярозы і з другога. Это ж ужэ Тройца прышла – трэа так убіраты» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).* «*Бярозкі ставылы коло тых двэрэй, з уліцы ў двір як заходыш*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

А вось асіна лічыцца дрэвам, непрыдатным для святочнай атрыбутыкі: «*Асіну не несуть на Тройцу, только берозу, клён*» (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы).

Траецкую зеляніну не выкідаюць, а праз некаторы час збіраюць і спальваюць: «*Постояць <бярозкі>, пока вжэ та і Намська Тройца пройдзе, а тоды іх спаляць*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Яркай рэгіянальнай адметнасцю траецкага свята на Брэстчыне з’яўляецца абрад «ваджэння куста», які, акрамя Бярозаўскага раёна, зафіксаваны даследчыкамі ў Івацэвіцкім, Іванаўскім, Пінскім, Столінскім і Лунінецкім раёнах. Дадзены арэал працягваецца на захадзе Украінскага Палесся. Галоўнымі кампанентамі гэтага абраду, якія згадваюцца яшчэ ў летапісах XII ст., былі ўпрыгожванне зялёнымі галінкамі «куста» (дзяўчыны, маладой жанчыны) і абход двароў аднасяльчан. Дзяўчаты разам з «кустом» хадзілі па ўсёй вёсцы, заходзячы на кожнае падвор’е, выконвалі абрадавыя песні, у якіх славілі гаспадароў, іх дзяцей, жадалі ім здароўя і багатага ўраджая. «*Водылы “кусту” так: убіралі дэвчыну, любую, плэтэм вэнка з клёну, наложым на голову <ёй> і ідэмо “куста” співаты. Співалі, як зайдуть вжэ ж на двур, ужэ того дядька вэлічають, коб той дядько нішчо да дав добрэ*:

Й у нашого дядька хорошэнько на дворы,
Стойіть чэрэшэнька по колінэчко в воді.
Да вышня-чэрэшня да на сад налегае,
З-под тое чэрэшні соловэй вылетай.

(Вольга Клімовіч, 1923 г. н., в. Ціхны. Зап. І. Мазюк)

Марыя Ваўчок. В. Спорава. Фота аўтара

«На Тройцу куста вбіралы, водылы, бэруць дзівчыну, куста зэленого, понатыкаюць голля. Пудросткі ходылы» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Як і на Каляды, удзельнікі куставых абыходаў выказвалі гаспадарам просьбу аб атрыманні дароў:

Нэколы і мы ходылы, водылы куста до пана і співалы:
Убралы ку(-о)ста з зэлёного клёну,
Дайтэ нам, поночкі, хоч по золотому,
Убралы ко(-у)ста з зэлёнаі лыпы,
Дайтэ нам, поночкі, хоч на чэрэвыкы.

(Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава)

За выкананне песень дзяўчаты атрымлівалі падарункі: *«І той пан вынэсе то конфету і дась дзіцям. Походылы да подэляцца тым, шчо поны дадут»* (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). Пасля атрымання дароў удзельнікі абходу выказвалі гаспадарам падзяку-зычэнне:

Ой, Тройца-Тройца, прэсвятая Богородыца,
Да посію жыто, да ныхай зародыц.
Да посію жыто, роды, Божэ, пшэныцу,
Да роды, Божэ, всякую пашныц.

(Вольга Клімовіч, 1923 г. н., в. Ціхны. Зап. І. Мазюк)

Русальны тыдзень. З панядзелка (Сашэсце Святога Духа) пачынаўся русальны тыдзень (па мясцовай тэрміналогіі – *«русалны тыжды(-э)нь»*). На Брэстчыне, таксама як і ў астатніх рэгіёнах Беларусі, за выключэннем Гродзенскага Панямоння, гэты тыдзень вельмі шанавалі, не пачыналі ніякай новай работы, не пралі, не ткалі, не вілі вяровак, не гарадзілі платоў, каб у гаспадарцы не здарылася якога-небудзь няшчасця.

Серада на русальным тыдні «Градовая серада» – даволі значная вяха ў народным календары мясцовых жыхароў. Клопатам аб усеагульным дабрабыце

былі прасякнуты абмежаванні ці поўная забарона працы ў гэты дзень для ўсіх вяскоўцаў. Паводле народнага меркавання, парушэнне забароны адным членам калектыву магло наклікаць бяду на ўсіх астатніх, «это шоб град нэ побыў огороды». Чацвер на русальным тыдні («Намс(-ь)кая Тройца») – таксама асаблівы дзень. На тэрыторыі Бярозаўскага, таксама як і Лунінецкага, Пінскага, Іванаўскага, Івацэвіцкага раёнаў, распаўсюджаны звычай памінаць продкаў у гэты дзень: «*Після Тройцы Намськая Тройца жывэ, на моглыцы ходять*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Шмат прыкмет, павер'яў на гэтым тыдні прысвечана русалкам. На думку фалькларыстаў, уяўленне «русалка – жанчына» абумоўлена спалучэннем вобраза з жаночым аграрна-магічным архетыпам: «*Русалка як молодая дзевочка, косы распушчаны, жывэ в жыці, са́ма як жыто красуе. Некоторые старые казалы, шчо й бачылы русалку: нечым обкручана, некім мацер'ялам, мо гола не показвалась*» (Марыя Ваўчок , 1925 г. н., в. Спорава). «*Русалка сідзіт в жыці, косы доўгі*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). Паводле мясцовых вераванняў, русалка магла жыць і ў вадзе: «*У колодзэсь шоб не заглянуў, там тожа русалка, водзяная*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).

Гэты міфалагічны персанаж быў адным з інструментаў у народнай педагогіцы мясцовых жыхароў: «*Дзіты рвалы васількі, то нас малых русалкамі пужалі: "Не йдытэ в жыта, бо там русалка сідзіт, вона схопыт і посуне в жыто" – і боялысь. А тэпэр дзітэй не налякаеш, ніц не бояцца*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*Стыхні, не плач, бо русалка забэрэ*» (Марыя Ваўчок , 1925 г. н., в. Спорава).

Купалле (па-мясцоваму Купало, Купайло, Ян) – адно з самых значных свят народнага календара, якое прыпадала на дзень летняга сонцастаяння, час найвышэйшага росквіту прыроды, кульмінацыю лета. У мінулым святкавалася ў ноч з 23 на 24 чэрвеня (сёння – у ноч з 6 на 7 ліпеня). Купальскі абрадавы комплекс Бярозаўшчыны ўключаў у сябе рытуальныя дзеянні, прадметы-атрыбуты, народныя светапоглядныя ўяўленні, веды, вераванні і маральна-этычныя нормы, характэрныя і для іншых рэгіёнаў Беларусі.

Свята для мясцовых жыхароў пачыналася са збору лекавых раслін, ягад, карэнняў і кветак для вянкоў. «*Травы збіралы на Яна, ліпу рвалі особенно, шчэбрэц, маць-мачаху от простуды*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*Зелля рвалі на Яна, ліпу, ягоды чорныя збіралі, шчэбрэц, козалы, помоцное яно*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы). «*Збіралы на Яна росу, росходнык, шчэбрэц, свентоян, грымотнык – это полезно. Раніцой збыралы зелля з росою, ранэнько*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Назаўтра, у дзень Нараджэння Іаана Хрысціцеля («на Яна»), гэтыя лекавыя расліны, сплёўшы іх у вянок, неслі асвячаць у царкву або касцёл. Дзяўчаты выкарыстоўвалі кветкі і зеляніну для варажбы: «*На дубовы лісток свечачкі ставілы. Лісточак дубовэнькі і свечачкі две і на воду пустыш і воны пліваают: і як воны разом – то вжэ твой ковалер, а возьмут той туды поплів лісточэк, той – туды – всё... [закаханыя разыйдуцца]*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).

Вянкі былі абавязковым атрыбутам Купалля. «Вянкі плялі і на голову чэплялі, на воду пускалі» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*Вэночкі робылы і на воду пускалы, на озеро. С кветочок вэнок: і борвінэць, грымотнык, разыходнік жовты такі цветочкы. Бывало в болоце нарвём, сплетэм і ніточкамы завязувалы. Дзівчата пускалы на воду вэночкі, одын на голову, а другі пускалы на воду» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). «Дівчата собі вілі венкі не с папортніка, там разные цветные цветы, конюшынка, клевер, як мы завемо, разные, одуванчыкі жоўценькія. Рвамо длінные концы і плетэмо ў коску і ніточкамі звязывалі венка*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы).

Плялі мясцовыя дзяўчаты і вянкі для патрэб усёй сельскай грамады. «*Венкі плэлы на Купайло, на колодзезі вешалі на колоўрот, як мы звалі. Вэнка вілі с папортніка, у лесе папоротнік ростэ токі, мы його нарывалі і плэлі венка. Тоды мало колодцов было, огульные, на все вешалі венка. Это тэпэр у каждого свій колодзесь, а тоды тілько огульные былі. Подходзім до того колодзеся і венка повесімо, і спеваемо*:

– Ой, ты, Купайло-купайлочко,
А дэ ты бувало, летовало?
А дэ ты будзеш зімоваты?»

(Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы)

Купалле дагэтуль лічыцца часам, калі актывізуюцца ўсялякія нячысцікі і злыя духі, якія імкнуцца пашкодзіць здароўю і дабрабыту чалавека. У павер’ях і купальскіх песнях палешукоў ведзьмы ўвасабляюць варожыя чалавеку сілы. Асаблівую небяспеку яны ўяўлялі ў купальскую ноч, таму супраць ведзьмаў выкарыстоўвалі разнастайныя апатрапеічныя сродкі: «*А вжэ в двэрах затыкалы крапіву, каб злая душа нэ явілася до короў, каб злые не допустылы духі. Крапіва была охрана*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). У купальскую ноч ведзьма пагражала перш за ўсё каровам: «*Казалы, шчо ведзьмы от короў забіралы молоко*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Важным купальскім матывам, акрамя абароны ад нячыстай сілы, на Палессі з’яўляецца матыў распазнання ведзьмы, якая, паводле вераванняў, на Купалле змяняла сваё аблічча: «*Нэдэ козалы, шчо баба одна ныбы знала такое і вродзе побачылы на выміі в эты празьнік жабу. Да чэловік взяв да й сколов йі, дай вона ослепла тая баба. Во гэто было, казалы*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Адзін з галоўных матываў святкавання Купалля ў Бярозаўскім раёне звязаны з ачышчэннем пры дапамозе вады: «*На Купайло обліваліс, обліваліса, Господзі, пяць раз можа скідалі і мянялі одэжу. На Купайло вэдра носылі, молодзеж облівалас под вэчор. І зара не забулі этого*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*Облівалыся водой на Купайло, шостого ліпеня, а заўтра Ян. Это закончылось пару лет, а то шчэ всі облывалісь, молодзеж, старых не обливалі*» (Елізавета Лушч, 1927 г. н., в. Равяцічы). «*Облывалы водой хлопцы, бывало, у кровацях спалы дзівчата, то прыдуць, оболлюць водой. Ужо пільнуемося, замыкаемося, но на*

кровацъ наллюцъ. Кроваці стоялы ў сцёпках, мы там спалы» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Галоўным, самым урачыстым дзеяннем купальскай ночы выступае распальванне рытуальнага агню. Купальскія святочныя вогнішчы («купало(-а)», «огонь») былі агульнавясковымі, іх распальванне ўяўлялася абавязкам усёй вясковай супольнасці. Вогнішча збіраў вакол сябе ўсіх жыхароў населенага пункта, кожны з якіх рэальна павінен быў паўдзельнічаць і ў яго арганізацыі, і ў яго правядзенні, што адыгрывала вялікую кансалідуючую ролю. Заход сонца служыў сігналам для развядзення кастра, а цемень стварала ўмовы для лепшага яго ўспрымання.

Месца для купальскага вогнішча выбіраюць звычайна на ўзвышшы за вёскай, каля жыта, у лесе, на беразе ракі ці возера, скрыжаванні дарог. Матэрыял для агульнавясковага кастра таксама разнастайны: *«На Купайло ідут хлопцы і дэвчата, вжэ збіраюцца, як дэ найдут якое колесо, запалят. Огонь клалі за сэлом, далей от леса і от сэла»* (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). *«Костры полілі, костры не так даўно покынулы політы. Полілі на пасбішчы, дзе простор вэлыкі»* (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы). Звычайна гулянне вакол кастра зацягвалася да глыбокай ночы, ці да ўсходу сонца – гульні змяняліся песнямі, песні – карагодамі: *«Молодзеж, дурэют, спэвалы*:

Тэпэр Купайло, завтра Ян,
Тэпэр Купайло, завтра Ян,
Пошлі дэвочкы в зэлёный гай,
Пошлі дэвочкы орды[1] рваты, у- у- у,
Сказалі хлопцам Пэтра ждаты,
Хлопчыкі орды не нарвалы,
Дэвчата Пэтра не дождалы, у- у- у...

(Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі)

Ля вогнішча ладзяцца гульні, у тым ліку скачуць праз вогнішча: *«На Купайло костры полылы да скакалы чэрэз огонь»* (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). *«Пераскаківаютъ і хлопцы, і дэвчата»* (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).

Непрыкметна пралятала самая кароткая летняя ноч. Пад раніцу ішлі сустракаць усход сонца, якое, паводле народнага меркавання, на Купалле грае. *«Нэкоторыя бачылы як сонца грае, воно расцягаецца, но кажуцъ неможно на його довго дывітыся. На Яна сонца грае ў нас»* (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). *«На Яна сонцэ грая, я нэ бачыла, но казалы грае»* (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). Раніцай збіралі расу: *«Казалы, на Яна трэба росою ўмыватыся, каб чысто ліцо было»* (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Пятрок. Дзень святых Пятра і Паўла (па народнай тэрміналогіі – Пя(-э)тро, Пя(-э)тро і Павэл) па праваслаўным календары адзначаецца 12 ліпеня, па каталіцкім – 29 чэрвеня. *«Пятро і Павэл – тожа вэлыкі празьнік. Ніц такого не робылы»* (Елізавета Лушч, 1927 г. н., в. Равяцічы). Пятро быў важнай вяхой

[1] Папаратнік.

ў народным земляробчым календары жыхароў Брэстчыны, бо ці да свята, ці адразу пасля пачыналася жніво. «*Така прыговорка была: на Яна вжэ нажала, на Пэтра – напэкла, на Борыса чаго хочэш напорыса, а на Спаса – сама баба спэкласа, от роботы вжэ. Тоды самэ горачэ*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).

Моладзь ладзіла гулянне с танцамі і песнямі:

Пэтрова ночка малэнька,
Не выспoлася дэвонька,
Брала ягодкі, дрэмала,
Перабірала, заснула,
Ехав козачэк, не чула,
Кыну в яблычком, не войняв.
Скочыв с коныка, обыняв,
Спыць моё сэрдэнько вэльмі твэрдэнько

(Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава)

Ілля. Дзень святога прарока Іліі (па мясцовай тэрміналогіі – Ілья, Лья, Льля) адзначаецца 2 жніўня/20 ліпеня. Паводле вераванняў мясцовых жыхароў, як і жыхароў іншых рэгіёнаў Беларусі, прарок Ілля ездзіць па небе на вогненнай калясніцы як уладар грому, маланкі, дажджу, ад чаго ў значнай ступені залежаў лёс ураджаю. «*Это ж кажут, як грыміць, шчо Льля едэ на колесніцы*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). Па гэтай прычыне, каб захаваць сваю сядзібу і палеткі ад шкоднага разбуральнага ўздзеяння згаданых прыродных стыхій, вяскоўцы ў гэты святочны дзень не выконвалі пэўнай сельскагаспадарчай працы: не касілі, не зграбалі і не складвалі ў стагі сена. «*У нас на Льлю ў двух мейсцах гром упаў, убіў людэй. Кажут, на Льлю неможно ныц робыты, бо вон воровіты*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).

Шырока распаўсюджаным і актуалізаваным сёння ў сваім традыцыйным выглядзе з'яўляецца вераванне аб тым, што пасля Іллі нельга купацца: «*Ілья, говорылы, не купацца*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы). «*Купацца неможно, бо недобра вода, кажуць, Ілья насцала в воду, бабы казалы нэкалы*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). Прысвятак маркіраваў заканчэнне або пачатак пэўных відаў земляробчай працы палешукоў: «*Лья наробыць гнілья, трэба й цыбулю выбраты, бо всэ погніе*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). «*На Лью хлеба поўну печ налью*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).

У гэты дзень рабілі прагнозы пра надвор'е на будучае: «*Кажут, як дождж пойдэ на Льлю – то будэ два тыждні іты*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*Прышоў Ілья, госэнь кажа, тут і я*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы).

Жніўныя звычаі і абрады. Жніво падводзіла вынік усёй шматдзённай працы сялян. На Бярозаўшчыне, як і паўсюль на Беларусі, яно суправаджалася комплексам разнастайных поліфункцыянальных абрадаў і звычаяў, якія складаўся з трох паслядоўных этапаў: зажынак, жніва і дажынак. Сакральны статус хлеба ў беларусаў надзвычай высокі, таму праца па яго вырошчванні поўнілася і пазаўтылітарнымі сэнсамі, а ўласна жніво станавілася адным з самых адказных перыядаў у жыцці земляроба.

Паняцце «зажынкі» ўключае ў сябе два тлумачэнні: першае (сітуацыйнае) – зажынкі як пачатак жніва; другое (функцыянальнае) – зажынкі як абрад. У большасці выпадкаў адпаведныя рытуалы выконваліся ў першы дзень жніва і непасрэдна адкрывалі жніўную працу. У такім разе сітуацыйны і функцыянальны змест паняцця «зажынкі» накладваліся адзін на аднаго, утвараючы семантычнае тлумачэнне абраду як рытуальна-магічнага афармлення пачатку ўсялякай важнай справы: «*Як зажынала, маты, якую молітву там скажэ: "Роды, жыто, на ўсіх долічку: на дзіцячую і на старэчую. Дай, Божэ, спользоваты, коб урожай быў хорошы"*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).

Паводле сведчанняў інфармантаў старэйшага ўзросту, жнеі выконвалі разнастайныя дзеянні з самымі першымі нажатымі каласамі. У некаторых вёсках іх клалі асобна ў выглядзе крыжа: «*Як я была мала, то помню, як зажынала маты, пойдэ, жменьку нажнэ і там накрест положыт, дзе начынае. Тая жменька, гэто помню, лежыт, покі всэ жыто не зожнэш, той крэстык*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*Зажыналы: зразу выжнэш дзве жмені дай крэсціка зробыш. С первой жмені обвязвалы спіну, каб спіна не болела – і дальшэ жнэш*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Дадаткова да дзвюх жмень каласоў, якія выкарыстоўвалі для стварэння выявы крыжа, у розных вёсках нажыналі ад аднаго-трох снапоў да капы збожжа: «*Одного ляшка нажнэ – это дэсять снопов. Поставіт дэвять, а дэсяты навэрх, і Богу памоліцца*» (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы).

Акрамя візуальных сродкаў дэманстрацыі пачатку жніва, мясцовыя жыхары выкарыстоўвалі і музычна-гукавыя: «*Зажынанне неколы співалы*:

Жнітэ, дзевочкі, жнітэ,
До краю, дзевочкі, до краю,
Я вам пірожка накраю,
Пшэнічного, ясного...»

(Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава)

У некаторых вёсках бытаваў звычай кожны вечар, закончыўшы работу, пакідаць на ноч на недажатай ніве крыж з каласоў як знак абароны нівы. «*На ніч крэсціка покідалы обязацельно, а на другі дэнь дожыналы*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Заканчэнне жніва – дажынкі – на Бярозаўшчыне, як і паўсюль на Беларусі, адзначалася ўрачыста. Структурнымі кампанентамі, вакол якіх групіраваліся абрады дажынак, былі апошнія няжатыя каласы (барада), дажынкавы вянок, апошні сноп, перавясла з апошніх каласоў.

Па заканчэнні жніва жнеі абавязкова пакідалі на хлебнай ніве некалькі няжатых каласоў, якія называлі «борода», «коза», «дожынкі». Гэты звычай меў шырокае распаўсюджанне на Бярозаўшчыне і сёння добра захоўваецца ў памяці шматлікіх інфарматараў. Найбольш распаўсюджанай на дадзенай лакальнай тэрыторыі была барада, калі сцябліны проста перагіналі і прыцiскалі да зямлі: «*Колосочкі пэрэгіналы да зэмлі і покідалі козу на полі*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Зрэзаныя каласы «квітку», прыкладна адну жменю, звязвалі ў сноп або неслі ў выглядзе вянка ці крыжа. Гэту «кветку» ўпрыгожвалі і асвячалі ў храме на Успенне (28 жніўня), падчас засевак бралі з сабою, бо, паводле мясцовых вераванняў, зярняты апошняга снапа найбольш урадлівыя. «*Ужэ маты, як дожнэмо, то вона квітку робыла. Робыть квітку, нысэ в цэркву. Святять [яе], на Сплэнне. Як будэ засіваты, то тую квітку, шо посвятыть – вытрэ, і высыпле ў тэе жіто, дэ батько вжэ сіе. І начынае сіяты*» (Алена Рудзьман, 1928 г. н., в. Вайцяшын. Зап. І. Мазюк). Таксама плялі дажынкавы вянок для гаспадара нівы. Аднак часцей вянок завівалі пры завяршэнні калектыўнай працы запрошаныя на талаку жнеі. «*На дожынкі, як кому жнуць, то зробляць і венка токого, танцують, спевають. Вжэ той ужэ пан гостыць, чы хозяін богаты*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). З апошніх калоссяў рабілі таксама доўгае перавясла для гаспадара поля і ў знак пашаны перавязвалі яго. «*А тамо обвяжэм хозяіна пэрэвяслом, танцуем*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). Дажынкі заканчваліся святочным застоллем – у кожнай сям'і або калектыўна.

Першы Спас святкуецца 14 жніўня. У гэты дзень у царкве асвячаюць мёд новага ўраджаю. «*Медовый зовуць, мэд свэцяць, мак свецяць*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы).

Другі Спас – значнае свята ў народным календары: паводле праваслаўнага календара адзначаецца 19 жніўня – Праабражэнне Госпада Бога і Спасіцеля нашага Іісуса Хрыста, паводле каталіцкага – 6 жніўня – Перамяненне Пана. У дзень свята не працавалі, наведвалі храм, дзе пасля набажэнства асвячалі ваду, садавіну і гародніну, у першую чаргу яблыкі. Гэты звычай на Бярозаўшчыне, як і паўсюль на Беларусі, існуе і сёння ў сваім традыцыйным выглядзе. «*Яблычны то в цэркву ідут, яблыка светылы і напэрод надо поесты свянцоного яблыка*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*На Спас* <19 жніўня> *яблыка свецят*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы). Да Яблычнага Спаса асабліва строга ўстрымліваліся ад ужывання яблыкаў маці, у якіх памерла дзіця: «*До Спаса неможно есты яблыка, бо кажут, там не вдэліт Господь дзіцяты, бо вжэ маты з'ела до Спаса*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*Яблычка нэ ясі до Спаса. Которы і дзівчата нэ едзяць, а вжэ матэры, у якіх дзіткі, да котора ўмэрло, бо там, на том свеце, не дадуць, скажуць дзіцяці – твоё яблыко маты з'ела*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Успенне (па-мясцоваму, Спленне, Сплэнне) – адно з самых шанаваных на Брэсцкім Палессі, як і паўсюль на Беларусі, святаў: паводле праваслаўнага календара адзначаецца 28 жніўня – Успенне Прасвятой Уладычыцы нашай Багародзіцы і Вечнадзевы Марыі, паводле каталіцкага 15 жніўня – Унебаўзяцце Найсвяцейшай Панны Марыі.

У свядомасці мясцовых жыхароў Спленне ўспрымалася як сапраўднае свята ўраджаю: «*С полей всэ повбіраеш, вжэ эту квітку звяжэш. На Спленне квіткі свецяць. Збіралі ополох колючы, зелле колючае, лён, жыточко, морквіну, капусточку, мак – гэто всэ ў кветку тую збіраемо, і цветоў, зэлечко, буркун, мьяту. І прынесемо, і повесімо ў комору*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы). «*Ко-*

да-то свяцілі на Сплэнне і капусцінку, обчышчалі таку маленьку, марковачка тожа должна быць посвечана, остальные, які дэ былі цвяточкі. Як посвецят, то тожэ прыносят додомку і дэ подвешують, коб яна до будушчого года была, чы до Спленэчка. Еслі случаецца ў кого-то што-то, то она должна эта кветочка буты і ею обходылы, обкурвалі. Берут на торэлочку гэтых усех цвяточков і подпальвают, і обводят чы дзіцятко, чы кого» (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы). «*На Спленне в цэркву нэсэш колоскы, мак, коноплю, з вінограду, з усюль по голыночцы – это вжэ полезно. Іспуг які – то подкурыты этым зеллечком. Козалы, на Спленне Мацер Божья хлеба напекла дай умэрла, уснула яна. Да Сплэння трэба хлеба напэчы ўкусного, з нового ўрожаю*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Асвечанае зерне захоўвалі на засеўкі – пачатак азімай сяўбы і веснавой – на наступны год. Хто не паспеў па нейкіх прычынах раней, то на гэта свята асвячалі лекавыя расліны. «*Тоды ж скотынка ў нас была, і мы вжэ ведаем, которо для скотынкі доваты як захворэе, чы атэліцца, но не чысціцца. Капусточку тую довалы. Як злекаешся, бэрэм той самы ополох і його бэрэмо і палімо і подкурваемся, пэрэлякі пропадаюць. І вецер лечымо, гэто зачэшэцца, пойдзе по целе, тоды подкурвоем, дышым*» (Елізавета Лушч, 1927 г. н., в. Равяцічы).

«*Головосік*». У народным календары жыхароў Бярозаўшчыны, як і паўсюль на Беларусі, ёсць адметны дзень пад назвай «Головосік», «Головосек(-і)» (11 верасня). Адносна гэтага дня захаваліся некаторыя забароны і перасцярогі: «*На Головосекі неможно скоромытэсь, посны дэнь, дажэ і рыбы неможно есты, ні капусты не ворыты, бо ж это ціпа головка, головка, значыт, бо ж это Іоанові Кресіцелю голову отсеклі*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). «*Головосек, такое свято ніц не робілі. Як колісь, у журахвіны ходылы на Головосека*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).

«*Прэ(-е)чыста(-я)*». Свята Ражства Багародзіцы, па мясцовай тэрміналогіі «Прэчыста(-я)», «Пречыста(-я)», мае пастаянную дату правядзення: паводле праваслаўнага календара адзначаецца 21 верасня ў дзень Нараджэння Прасвятой Уладычыцы нашай Багародзіцы і Вечнадзевы Марыі, паводле каталіцкага – 8 верасня ў дзень Нараджэння Найсвяцейшай Панны Марыі.

Гэты святочны дзень вызначае парадак сельскагаспадарчых работ мясцовых жыхароў: «*На Прэчысту – поле чысто, трэбо, каб посіялі жыто на зіму*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*Прымерно, госэнню сееш там жыто, а вжэ колы будэш по Прэчыстой сеяты – то сяўба нечыста*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). Для жыхароў Бярозаўшчыны характэрна дэталёвая рэгламентацыя кожнага віда дзейнасці і яго прымеркаванасць да пэўнага свята: «*Як Пречыстая, колісь ішлі в лес, собіраліса жэншчыны і із дуба лісцечко збіралі, многонько назьбірвалі, каб было надоўго-надоўго. І когда пеклі хлеб, былі такія лопаты шырокіе, кладэш на тую лопату той лісточэк, каб закрыць і тоды бэрэш той хлебец, которы ты прыготовіў, і на тую лопату і ў печ. На гэтым лісцечку вэльмы вжэ прыятнэнькі хлеб. Воно вжэ, як спечэцца, то зразу його ложыш, каб полежаў і бэрэш эты лісточэк однімаеш. Еслі оны [лисце] былі нанізаны на*

ніточку, то пу(-о)двешвалі дэ-нібудзь, каб не ўпалі, у коморы, былі боковые коморкі « (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы). «Як Прэчыста, то тады ліст падае і ходымо збыраемо дубовы ліст. Ён хорошэнькы падае, золотисты – яго на голку, на нытку наныжуть шнурочком і на ім пэклы хліб: настэлеш лісту на лопату, кладэш цісто – і ў пэч» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). «*На Пречыстую ходзілі в лес, лісце збіралы дубовые. Бралы голку, нітку, на шыю і несут лісце, шоб хліб печы*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы).

Покуць. В. Спорава. Фота аўтара

Свята *Уздзвіжанне,* па-мясцоваму «Чэ(-а)снэйко», адзначаецца ў адпаведнасці з праваслаўным календаром 27 верасня, з каталіцкім – Узвышэнне Святога Крыжа – 14 верасня. Паводле палескіх вераванняў, раніцай у дзень свята, калі загучаць званы, зямля пачынае рухацца і расступацца ў пэўных месцах. У гэтыя правалы ўваходзяць вужы, гадзюкі, яшчаркі, каб схавацца на зіму, таму небяспечна хадзіць у лес: «*Чэснэйко, расказвалы, што на гэтай дзень собіраюцца всэ поўзучыя, можа буты, еслі наподэш на іх, то і плохо*» (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы). «*На Часнэйко ў лес не ходылы, бо га́ды збіраюцца. Я вжэ тыдзень не йду в лес, боюса, а я люблю в лес ходыты, але вельмі боюс этых змеев*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*На Чэснэйко в лес не йты, то годзюкі збіраюцца на зыму, ховаюцца годзюкі і іх там много. Так говорат*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы).

Пакровы. Свята Пакрова Прасвятой Уладычыцы нашай Багародзіцы і Вечнадзевы Марыі паводле праваслаўнага календара адзначаецца 14 кастрычніка. Гэта храналагічны рубеж, які падзяляе год на дзве паловы: летнюю і зімовую. Калі надвор'е дазваляла, то ўся хатняя жывёла пераводзілася на стойлавае ўтрыманне: «*А Покроўка всяка бувае, шо нэ віпустыш вжэ й короўку на ўліцу, а бувае, шо й до Міхайло ходзят*» (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы). У некаторых вёсках у гэты дзень адбываўся разлік з пастухамі: «*До Покрові когда-то пастушкі паслі, наймалі люды пастушкоў, догаварвалысь до Покрові пастыць. А на Покрові кожды гаспадар нёс плату пастуху: зярно, хлеб, бутылку гарэлкі, сала кусок. А там ужэ, як хочэш, добавіш жыта, зерна, то я шчэ попасу і дольшэ*» (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы).

Гэтае свята было доўгачаканым для маладых дзяўчат і хлопцаў, бо пасля Пакроваў пачыналася чарговая пара вяселляў: «*Прышла Покрова – рагоча дзівка бы корова, а чого ж вона рагоча, бо замуж хоча*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). Тыя ж дзяўчаты, каго не прасваталі ў гэты перыяд, у сваёй маліт-

ве прасілі ў Божай Маці дапамогі ў стварэнні сям'і: «*Покрова, Маць Хрыстова, покрыла земельку лістом, покрой мою головку чэпцом*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы).

Шматгадовыя назіранні за з'явамі прыроды прывялі мясцовых жыхароў да высновы, што пасля Пакроваў бывае бабіна лета: «*Бабіно лето жыве от Покровов, дзве недзелі*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*Бабіна лето после Покровоў жыве дві нідзілі, павутынне по всіх плотах і цёпло тоды*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы). «*Бабіна лето бувае после Покрові, тоды цёпло. Усё ўкутано белою поуцінкою, будэш іці, то набэрэш на сэбэ этой пауціночкі на ногі*» (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы). «*Бабіно лето после Покрова жывэ, обматаецца повутэннем белым*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Нам удалося зафіксаваць адметнае праяўленне лакальнай культурнай традыцыі вёсак Сабалі і Равяцічы адносна парадкавання магіл, дапасаванае да Пакроваў, па-мясцовай тэрміналогіі – Прыкладыны, Прыкладзіны. Прыкладзіны, акрамя парадкавання магілы, уключалі ў сябе і ўсталяванне новага ўстойлівага крыжа. Паходу на могілкі папярэднічалі адправы ў храмах: «*На Покрову крэсты высвечвалі ў цэркві і возілі на могілку, ставят на могілкі. Это ж зара пам'ятнікі ставляць, а тоды дэрэвяныя рабілі крэсты. Около цэрквы лежат крыжэ, красты – страхоцце! Лежат, аж страшно, с кресным ходом ідзе бацюшка, а там тых крыжоў... Чытае молітву і кропіць. Колісь ставілі на другі дэнь, на Покровы посвятылі і везут на другі дэнь, і ставят на могліцы. Это называлось Прыкладыны: год пройдэ после смерці і тоды крэста ставылы*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). «*На Покрову прыкладвалы крэсты святыя. Ну, в цэркві вжэ служба, крэсты святылы і возылы на кладбішчэ. Вэлыкі около цэркві, дэрэвянны поставлены, і тоды вжэ бацюшка после службы с крэсным ходом ідзем, бацюшка свеціць і тоды вжэ на могілкі і закопваюць. Это Прыкладзіны на Покрову*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., Елізавета Лушч, 1927 г. н., в. Равяцічы). Аналагічныя звычаі раней фіксаваліся даследчыкамі пераважна на тэрыторыі Віцебскага Падзвіння.

Дзяды («Дэ(-е)ды», «Дзіды») – адзін з найважнейшых дзён у памінальным гадавым цыкле беларусаў, на Брэстчыне сустракаюцца пераважна ў паўночна-ўсходніх раёнах. Іх правядзенне прымеркавана сярод праваслаўных – да Дзмітраўскай памінальнай суботы (апошняй суботы перад днём вялікамучаніка Дзмітрыя Салунскага) – 8 лістапада. Сярод католікаў памінальныя абрады прымеркаваны да Задушнага дня (Успамін усіх памерлых вернікаў) – 2 лістапада. У Бярозаўскім раёне ладзілі Дзяды ў асноўным тры разы на год: «*Деды жывуть у год тры раза: пэрэд Міхайлом, Вэлыкым постом, пэрэд Тройцою*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). Згадваюцца Дзяды і напярэдадні Раства: «*Дзяды былі перад Роздвом, бабы дзяцей лякалі: "Во зара дзяды ходзят, прыдут у хату"*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі).

Сямейная трапеза праходзіла ў вызначанай паслядоўнасці рытуальных дзеянняў. Традыцыйна гатавалі ад пяці да дванаццаці страў. «*Трэбо квасу обязацельно наворыты з рыбою, з грыбкамы, бобу зварыты, кашы – такое посное всэ. Квас з капусты, чы дэржымо в бочачках, дэржым хліба, сухароў накыдаеш – дай квас. Наробыш у бочачцы квасу дай п'юць летом. Вот квасу, а в той квас рыбок,*

лучку, прыправы накладэш, поясы еды ліпш, чым у той мясоед. У мэнэ дочка в Спорово, то воны завжды прыходзят с Лёняю на посную вэчэру до мэнэ, я наготую» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава). Пачатак і заканчэнне памінальнай вячэры былі рытуальна аформлены: «*Я помню, моя свікровь, ужэ вечэраемо мі, содымось вэчэраты і вона клікала: "Мэрлы душачкі, ідытэ на вэчэру до нас». А як я была молодша, мне сміх быв. А бо ямо і холодзец стоіць, вона: "Нашы дзіды помэрзнуць от этоі вэчэры"». І знову мне смех, уміраю зо смеху. Мне восемнацаць лет было, мне смешно. І вжэ не прыбіралі стола, раніцой доедалы, а шчо й курам выкідалі*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы). «*Прымерно, заполю я свечочку, помолюся молітву і прыдуць дзіды до мэнэ: "Прыходзьтэ, пожалуйста, – посчытаю своіх, мо ў кого нема куды йсці, той ві то заходтэ до мэнэ". І двэры нэ запіраю. А после зноў поблагодарыш Бога, молітву*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

У расказах інфармантаў, калі Дзяды па нейкіх прычынах аказаліся не спраўленымі, то душы памерлых прыходзілі ў снах: «*Бабі Юнкавой прыснылось на Дзіды, былі Дзіды в остатню пятніцу пэрэд Міхайлом, шчо прыходылы дзіды. Вона <баба Юнкава> вжэ всё поставыла, покынула, нэ прыймаем, хай стоіць до дня, тыя торэлкі, місачкі. І прыснылося, шо прыйшлы дай кажуць: "Спасібо вам". – "Мо шчо не так, ізвініце, – кажа тая господыня. – Кажа, не, всё добро, але шчэ трэбо было обязацельно і пол помыты. А заходылы мы, – кажа, – до Сцёпіка, а суседкі мужык, Сцёпік, пів, того, шчо п'е, то там ніц нэма, одно з лупінамі картопля стаяла". Дай прыходыць завтра Сцёпчыха, а вона пытае: "Шчо ты ворыла вчэра на вэчэру? – Ой, ніц, – кажа, – прышов п'яны, то хватыло мне слезій, ніц, картопля з лупінамі стояла"». І прыснылось гэто дзейсцівецельно, дзесцьвіцельно праўда*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н., в. Спорава).

Міхайла. У Бярозаўскім раёне 21 лістапада адзначалі свята ў гонар Міхаіла-Архангела, па мясцовай тэрміналогіі «Мы(-і)хайла(-о)»: «*Мыхайла быв госэнню празнык*» (Ганна Грышчук, 1929 г. н., в. Сабалі). У гэты дзень не працавалі, хадзілі на кірмашы: «*Міхайло тожа празьнік, нашы дэвчата нікуды не ходылы, а парні і ў далейшыя вёскі ездылы на танцы*» (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы).

Асабліва папулярным было гэта свята ў в. Спорава, дзе ўшаноўвалі павітух і імяніннікаў: «*На Міхайло ў нас збіралыся, напрымерно, я родыла дзітэй, а в мэнэ баба прыймала роды, пупа того зав'яжа і вона вжэ шчытаецца баба. А на Міхайла робыць вона празьнік, стол накрывае і мы йдом, много нас такіх назбіраецца – і празьнік правяць. На другі дэнь – полу-Міхайло: всых Міхайлов поздравлялы, тожа п'юць, гуляюць. У Спораве много Міхайлов, у мэнэ і бацька быв Міхайло, брацік Міхаіл, швагер Міхаіл, мужык Міхаіл. Ой, як празновалы Міхайло в Спорове*» (Марыя Ваўчок, 1925 г. н.).

Лічылася, што нават у нядбайных гаспадароў усё павінна быць звезена з палёў і праведзены канчатковы разлік з пастухамі: «*После Міхайло ужэ всэ, каб було на зэмлі убрано всэ. Короўка не йдэ после Міхайла в полэ*» (Вольга Шылянчук, 1935 г. н., в. Равяцічы). «*Як наймалі пастухов, то до Міхайла оны должны пастыць. А вжэ як Міхайло – всэ: довалы по два пуда зэрна. А тэпэр, як німа снігу, то посуць до Роства*» (Кацярына Чыж, 1932 г. н., в. Равяцічы).

ДЗЯНІС ФІЛІПЧЫК

ГЛЫБОЦКІ АБЫДЗЁННЫ АБРАД

На сённяшні дзень сярод даследчыкаў пашырана меркаванне, што архаічны абыдзённы абрад захаваўся ў Беларусі толькі ў пасіўнай форме – у памяці людзей. Апошні масавы зварот да выканання абыдзённага абраду быў зафіксаваны падчас падзей Другой сусветнай вайны. Даследчыца В. Лабачэўская, абапіраючыся на звесткі, атрыманыя з дваццаці населеных пунктаў па ўсёй Беларусі (за выключэннем Віцебскай вобласці), робіць некалькі высноў аб ступені захаванасці рытуалу вырабу абыдзённага ручніка. Першая выснова заключаецца ў тым, што ў 1920–1940 гг. абыдзённы рытуал сустракаўся ў Беларусі фактычна паўсюль, прычым як сярод каталіцкага, так і сярод праваслаўнага насельніцтва [Лобачевская 2005, 13]. Масава да яго звярталіся ў гады Другой сусветнай вайны. Аўтар мяркуе, што першае пасляваеннае дзесяцігоддзе і з'яўляецца той храналагічнай мяжой, калі існаванне абыдзённага абраду пераходзіць з актыўнай у пасіўную форму.

Выяўлены намі абыдзённы абрад жыхароў вёскі Папшычы Глыбоцкага раёна Віцебскай вобласці сведчыць аб тым, што дадзеная з'ява на сённяшні час захавалася не толькі ў народнай памяці, але існуе і ў форме жывой сталай практыкі.

Вёска Папшычы знаходзіцца ў 15 км на паўночны-захад ад ад г. Глыбокае. Большасць жыхароў вызнае каталіцтва. Штогод на Зялёныя свёнткі (Спасланне Духа Святога на апосталаў, рухомае свята) жыхары дадзенай вёскі здзяйсняюць абыдзённы абрад.

Назва

Абыдзённыя тканіны на Беларусі могуць мець наступныя назвы: абудзённік, дзённік, дняўнік, будзёнаўка, сутачны, абудзённы ручнік, будзённыя ручнікі, абудзённы аброк, ручнік-аброк, намётка, набожнік, аброк, ручнік, палаценцэ, уціральнік, уцірач, адгарончык, радавы ручнік, браднік, стамесачка, аднадзеўнік [Лабачэўская 2008, 381]. Сама назва сведчыць аб характары абыдзённага палатна, якое павінна было быць зроблена «аб адзін дзень» (на працягу аднаго дня). У розных сітуацыях абыдзённае палатно маглі ткаць або за адну ноч, або за адзін дзень, але ў любым з варыянтаў прысутнічае пэўная абмежаванасць працэсу ў часе.

Жыхары в. Папшычы для абазначэння абыдзённай тканіны адзінадушна ўжываюць назву «намётка». Гэта характэрная асаблівасць для Дзісеншчыны была зафіксавана яшчэ этнографам М. Дзмітрыевым. У кнізе «Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края» 1869 г. выдання сустракаем апісанне абыдзённага абраду і заўвагу аб тым, што ў Дзісне абыдзённік называлі «наміоткою» [Дмитриев 1869, 264].

Першапрычына

У XIX ст. самай распаўсюджанай прычынай стварэння абыдзённай тканіны быў мор свойскай жывёлы [Зеленин 1994, 195]. У XX ст. дадзеная прычына амаль не сустракаецца, а пераважаюць ваенныя падзеі, якія сталі моцным штуршком для актуалізацыі абраду [Лобачевская 2005, 16].

У Папшычах было выяўлена некалькі варыянтаў тлумачэння прычын здзяйснення абыдзённага абраду, але пераважаюць дзве. Першая – гэта масавая смерць людзей ад хваробы: «*ад балезні, ад пажараў*» (арк. 13)1. Другая – частыя пажары ў вёсцы: «*Гарэлі Папшычы. Сільна гарэлі хаты. І тады рашылі яны, што каб спасці, за адзін дзень яны там ткалі гэту намётку. І тады гэтак во яны началі*» (арк. 9). Нягледзячы на разыходжанні ў варыянтах першапрычыны здзяйснення абраду, усе інфарманты згодныя з тым, што існаванню вясковай супольнасці пагражала значная небяспека: «*Нешта было нейкае. Няшчасце нейкае было. За гэта і насілі, сталі насіць гэту [намётку], хадзіць*» (арк. 7). І яшчэ: «*Ну нейкая была ж там нешта. Ці там пажары, ці хвароба была. Гэта ж бабуля расказвала, што крэпка людзі ўміралі там. Пашці кажны дзень па нескальку чалавек хавалі. Ну і тады гэта рабілі. Хто казаў, што вродзе бы вёска гарэла тожа. І людзі рашылі гэткую афяру. Хто ім пасаветаваў ці яны самі…*» (арк. 16).

Найбольшую цікавасць уяўляе сведчанне Марыі Францаўны Кушнярэвіч, 1941 г. н.: «*Нашто носяць, гэтак нашыя бацькі казалі. Ну, гэта яшчэ не знаю, да вайны, ці гэта… Страшная хвароба была – халера. Усіх людзей сплош радам. Ну, што рабіць? Ужо тут блізка і гэта… Сабралася вёска. За ноч выткалі палатно. Ну, якое там што ў каго было знялі там і выткалі. І што рабіць? Ля вёскі была дарога вакруг даўней, круга вёскі хадзілі. Ну сабраліся ўсе і пашлі гэтай [дарогай]. І ружанец і мадлітвы і пашлі круга вёскі ўжо прасіць Бога, каб абараніў ад гэтай халеры. І праз нескалька, ну, і цішына. Ніякія ўжо [не ўміралі]. У Зялезьках умералі, там радам гэтыя. Уміралі, уміралі. Тады некаму тут са старых сраснілася, гэта, хвароба. Кажыць: "Чаго ты прычапілася?!" (Ну, дзе ўміралі.) Ідзі ў Папшычы! (Што тут ніхто не ўміраіць). Кажыць: "Не пайду. Там рыжы сабака круга вёскі лётаіць". Ну і ніхто не памёр*». (арк. 4).

Час узнікнення

Хутчэй за ўсё да абыдзённага абраду ў в. Папшычы звярнуліся на мяжы XIX і XX ст. Уладзімір Ткачонак, 1913 г. н. сцвярджае, што і ён сам і яго бацькі насілі намётку. Ірына Антонаўна Раманчук, 1943 г. н., расказвае: «*Гэта мая мама памёрла ў… восемдзесят тры гады её было. І ўжо яна семнаццаць гадоў як памёрла. І ўжо яна знала аб гэтым з мала. І яна жывя сама аж у Сапеліне, і ўсё*

[1] Тут і далей запісы аўтара, зробленыя 20 кастрычніка 2012 г. у в. Папшычы Глыбоцкага раёна Віцебскай вобласці // Фальклорная калекцыя Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі. Ф. 13. Воп. 2. Спр. 15.

гэта яе… была расказана. І гэтыя бацькі яе зналі, што ў гэтай вёсцы гэткая вера…» (арк. 13). Атрымліваецца, што аб здзяйсненні дадзенай практыкі ведалі ў суседніх вёсках, дзе абыдзённы абрад на той час не выконваўся. Далей інфармантка дадае, што яе маці перайшла ў Папшычы ў шаснаццацігадовым узросце (1928 г.) і ўжо ведала пра існаванне абраду. Падчас Першай сусветнай вайны ў вёсцы размяшчаліся царскія войскі, а пасля, па сведчаннях старажылаў, сюды даходзілі нямецкія раз'езды. Адна з эпідэмій, з тых, што ўзнікалі падчас ці пасля войнаў, магла стаць тым катаклізмам, які і выклікаў да жыцця абыдзённы абрад.

Спевы

На карысць такога датавання сведчаць і спевы, якімі абрад суправаджаецца цяпер. Этнографамі зафіксавана, што пры здзяйсненні абраду, як правіла, людзі маліліся і спявалі рэлігійныя песні. У дадзеным выпадку атрымалася не толькі зафіксаваць факт выканання спеваў падчас абраду, але і іх змест. Усё абрадавае дзеянне пачынаецца са спеву песні «Крулю неба высокего», якая выконваецца тры разы:

Крулю неба высокего,
Боже Абрага моцнего!
Рач вэйжыць на людске племе
А дай уродзай на земе (× 2)

Абы знал люд твуй праўдзівы,
Жесь ты естэсь Буг літосцівы.
А мы цень за тэн дар велькі,
Бендзем вельбіць на час вшэлькі (× 2)

Злітуй сень над людэм страпёным
Дрогом крвём твом одкупёным
Злітуй же сень, злітуй, Пане
Нех сень ласка твоя стане (× 2)

Самі інфарманты адзначалі, што гэта песня найважнейшая: «*Ну, гэту ж усе знаем!* [«Крулю неба высокего»] *Толькі яе пачынаем. Збіраемся да крыжа – гэта пачынаем. Прыходзім у Мосара – гэту пачынаем. А тутака літанію спяваем ідучы*» (арк. 14). Варты ўвагі той факт, што тэкст гэтай песні вядомы ўжо з сярэдзіны XIX ст. (Królu).

У залежнасці ад месяца, на які прыпадае Спасланне Духа Святога на апосталаў змяняюцца і песні, што выконваюцца падчас абраду: «*Ну, усякія. Маёвыя, дык маёвыя, чэрвцовыя, дык чэрвцовыя…*» (арк. 5). Заўсёды спявалі літанію да ўсіх святых і «Свенты Божа».

Працэс стварэння і сэнс ахвяры

Для назвы працэсу рыхтавання абыдзённага палатна ўжываюцца наступныя азначэнні: обрэкаліся, оброк, обрэкліса, абракаліся, жертву делалі, ахвя-

раваліся [Лабачэўская 2008, 381]. У жыхароў в. Папшычы існуе дзве назвы для азначэння самога працэсу. Першая назва адлюстроўвае бачны бок абраду і гучыць як «насіць намётку». Гэтым выразам абазначаюць сам працэс пераносу палатна. Калі ж справа даходзіць да высвятлення мэты дадзенага працэсу, то фігуруе слова «афяраваліся»: «*І людзі рашылі гэткую афяру. Хто ім пасаветаваў ці яны самі. І выткалі за ноч палатна кусок і круга вёскі абхадзілі. І тады ў касцёл на аўтар насілі намётку, у Мосара. Парафія ж масарская*». *Людзі афяраваліся ўжо гэдак выткаць гэту намётку. Ну і тады збіраліся і абхадзілі кругом вёскі з гэтай намёткай* (арк. 7).

У свядомасці людзей вельмі моцна жыве ўяўленне аб тым, што стварэнне абыдзённага палатна з'яўляецца ахвярай. Раней ахвярай вышэйшым сілам выступала само палатно. Палатно, якім абносілі вёску з працэсіяй, заносілі на могілкі, а пасля – у парафіяльны касцёл у в. Мосар. Клалі на намётку ахвяраванні: *Ну і тады гэту намётку няслі з вёскі, ад крыжа няслі аж на магілкі. Афяру складалі на гэту намётку. Ну і вот ад гэтага гэта намётка гэдак і вядзецца* (арк. 8). *Гэта афяра. Даўней што там было? Воўны кузмак, там яек сколька… Як я помню малая была, грошы ж не было. Ну, афяра. Там масла, што там паложуць. На намётку клалі* (арк. 5). *Давалі, усё давалі. І грошы давалі, і воўну давалі, я ж помню, як гэта во Жалудзіха, навяжуць і Людзіна баба гэткі звязак воўны нясуць на афяру. І мацерыю якую* (арк. 14). Каштоўным з'яўляецца сведчанне аб здзяйсненні абраду і ахвяраваннях на намётку ў гады калектывізацыі ў Заходняй Беларусі: «*Ну, клалі. Даўней клалі, як першыя гады калхоз быў, на трудадні… Там некаторыя і масла клалі, і сыры клаі, і воўну клалі, і яйкі. У каго што было, тое клалі*» (арк. 17). Прычым раней палатно клалі на алтар у касцёле: «*Тады закладалі на алтар. Ну, вот дзве дзяўчынкі там якія. І гэта палатно ляжыць, можа, да Яна. Ну, аставалася. Не мылі. Пасля, можа, комжы шылі ці што якое там нада на службы касцельныя. <…> Даўней карункі рабілі, прышывалі сваімі рукамі, бо на аўтар жа*». (арк. 5). «*А тады мы ўжо даходзім да касцёла і ксёндз выходзіць, свенціць, тады на алтар засцілаем і ў касцеле яна аставалася. У Мосары*» (арк. 15).

На сённяшні дзень простае белае палатно набываюць, а ахвяру складаюць грашыма: «*Аддаюць намётку. Настольнікі робяць на алтар, на іхнія патрэбы. Кажды год купляецца новая. А даўней ткалі яе. Уся вёска, хто што даваў. І гэту намётку ткалі за дзень, за ноч. Купляем цяпер пяць [метраў] (людзей мала). Перш куплялі і шэсць*» (арк. 10). Прычым кожны жыхар абавязкова павінен пакласці грошы, бо гэтае ахвярванне ўспрымаецца не як персанальная асобнага чалавека, а як калектыўная ўсёй вёскі: «*Чэся хацела, каб ад яе было. Дык не сагласілася вёска, каб ейная была намётка, ейная собствінная афяра. Раз усе людзі, уся вёска сказалі: «Як сабе хочыш, а ад усёй вёскі*» (арк. 6). Гэта падкрэслівае ўяўленне пра неабходнасць калектыўнай ахвяры, бо як немагчыма сіламі аднаго чалавека (сям'і) падрыхтаваць за кароткі перыяд часу абыдзённае палатно, так і немагчыма набыць палатно за сродкі аднаго чалавека.

Працэсія

Абрад заўсёды пачынаецца ля вясковага крыжа. У адрозненне ад месца пачатку абраду, якое захавалася нязменным, месца прызначэння і маршрут працэсіі з цягам часу змяняліся. Спачатку палатно абносілі вакол вёскі, а пасля пачалі насіць на могілкі і ў парафіяльны касцёл: *Ну і тады збіраліся і абхадзілі кругом вёскі з гэтай намёткай. А цяпер ужо, як даўней гэта, і тады на магілкі. На магілкі ўжо і ксёндз прыязджаў, гэта ўжо было на Зялёныя свёнткі. Ну і тады гэту намётку няслі з вёскі, ад крыжа няслі аж на магілкі* (арк. 11). Большасць інфармантаў адзначае, што на могілкі заходзілі абавязкова: «*На Зялёныя свёнткі хадзілі. Тут пад крыжам маліліся, тады захадзіліся на магілках маліліся, ну, тады няслі аж у касцёл*» (арк. 16). У памяці людзей захавалася і тое, як іх успрымалі жыхары іншых вёсак, дзе падобны абрад не здзяйснялі: «*Пехатой ішлі ўсе ў касцёл, у Мосара. І мы малыя босыя, і нам ваду выносяць у Лужках, там піць. Ідзём, а ўжо знаюць. Званы звонюць. Пераймаюць нас. Ксёндз быў стары, выйдзіць, встрычаець, свеціць*» (арк. 6). «*А ўжо як пабольшалі, тады казала, едуць у Мосара* [жыхары вёскі Сапеліна] *і ўстрэчаюць нас, дзе мы напрасткі хадзілі тутака. Стаяць, а тады ідуць ізнамі разам. І вот многа гэдак і Лужкі гэтак і знамі тады ішлі, устрэчалі. А ўжо вот паследняе врэмя, як мы насілі ў Мосара, ну, ужо не ўсе. Толькі гэтыя, каторыя старэйшыя нас ждалі, а маладзёж не*» (арк. 14).

Выконваўся абрад у савецкі час, нягледзячы на забароны і штрафы, якія выплочвала пасля ўся вёска. Намётку таемна неслі на могілкі, а адтуль у в. Мосар. Марыя Пятрага сведчыць: «*Гэта ж было даўна. Як я прыйшла, тут усе рабілі, і я тое*». Пасля дадае, што прыйшла ў вёску ў 1962 г.

Дзеці нясуць намётку. Фота аўтара

Спеў перад святой імшой. Фота аўтара

Намётку праносяць над дзецьмі і іх бацькамі. Фота аўтара

Намётка з ахвяраваннямі на ёй.
Фота аўтара

Новы перыяд у існаванні абрада пачынаецца ў канцы 1980 – пачатку 1990-х гг., калі ў Мосар прыязджае ксёндз Ёзас Булька: «*Перасталі насіць, як ксяндза не стала. Ксяндза не было – не насілі. Можа вазілі? Не знаю... А патом прыйшоў Булька, і гэта ўсё абнавілася. Як ужо Булька явіўся сюда, усё вазабнавілася, і тады сталі і мы насілі ўжо. Хто можыць ішлі*» (арк. 10). Інфарманты адзначаюць урачысты характар падзеі і з захапленнем прыгадваюць той перыяд: «*Як прыйдзем у Мосара, усе пазадзіранымі галовамі глядзяць проста davольныя такія. Дарогі толькі даюць нам*» (арк. 15).

З адыходам в. Папшычы да Удзелаўскай парафіі змяняецца не толькі месца, куды павінен быў ахвяроўвацца абыдзённік, але і адносіны да абыдзённага абраду: «*Перасталі мы насіць… Я не хачу абманваць. Як перайшлі мы ў Вудзела. Вот. Гэта першы год ужо нас перапісалі ў парафію вудзельскую, яшчэ мы туды насілі. А тады ўжо… Ну, я не знаю, ці там ксёндз нам сказаў, Булька, ужо не насіце… Гэтага я не знаю. І мы тады ўжо не нясл. Цяперака яны во пасвенцяць, няма тады куды дзець. Зложым… Ну, усё раўно мы гэта не забудзем нікагда!*» (арк. 15).

Цяпер працэсія з намёткай накіроўваецца толькі на вясковыя могілкі, дзе адбываецца яе асвячэнне і святая імша.

Моц намёткі

Яшчэ адзін архаічны элемент абыдзённага абраду ў Папшычах – маніпуляцыі з палатном. Акрамя таго, што намётку нясуць у працэсіі, яе яшчэ пераносяць над малалетнімі дзецьмі і іх бацькамі: «*А тады яшчэ вот як ідзець намётка, малых рабятак, вот яшчэ такіх (паказвае) падпамётку, пяройдуць. Афяра, каб берагла ад хваробы. Ну, гэтак жа, гэткі абычай быў*» (арк. 6). У звышнатуральную сілу намёткі верылі жыхары суседніх вёсак і нават прыязджалі для ўдзелу ў абрадзе: «*Як каб Бог ужо, можа, паддзержаваў. Над гэтымі рабяткамі. Матка прымерна маленькага рабёначка, ну і большага тожа. Як вот з чужых вёсак дажа прыязджалі і тады гэтак як нясуць, матка кленчыць і рабятак каля сябе і двое, і трое там, і маленькага якога. І няслі праз яе*» (арк. 16). Гэты элемент абраду і вера ў яго моц захаваліся па сённяшні дзень, што было зафіксавана

падчас яго здзяйснення 27 мая 2012 г. Праход пад палатном характэрны для найбольш архаічных варыянтаў абыдзённага абраду, апісаных у XIX ст. (Зеленин 1994, 194). Новастворанае палатно павінна было забраць хваробу і ўсё злое, а знішчэнне палатна ці яго ахвяраванне павінна было поўнасцю нейтралізаваць небяспеку. І сёння вяскоўцы не толькі праходзяць пад палатном, але і вераць у яго моц: «*… каб дзеці былі здаровыя. Каб даў Бог здароўя ім*» (арк. 10).

Намётка для вяскоўцаў з'яўлялася сімвалам чысціні, беззаганнасці. Гэта праяўлялася ў неабходнасці таго, каб менавіта дзеці неслі яе ў працэсіі: «*Ну, асобенна няслі дзеці. Дзеці, маладзёж. А старыя нікагда не насілі. А цяпер няма каму, дык і старэйшыя возьмуць, падхвацюць. Няма ж дзяцей у нас! А так дзеці і маладзёж няслі гэту намётку*». Удзел дарослых быў абмежаваны толькі неабходнасцю: «*Вядома ж ісці гэтак. І рабятыж прыставалі тожа. Ну, дзеці ў аснаўном. Ну алі дзе ж небудзь і старэйшыя паддзержавалі*» (арк. 17).

Хаця прадстаўнікі іншых вёсак маглі прысутнічаць, але ўсё ж абрад успрымаўся і ўспрымаецца вяскоўцамі як асаблівасць толькі в. Папшычы. Абыдзённы абрад аб'ядноўваў і аб'ядноўвае ўсіх жыхароў і выхадцаў вёскі: «*Ну прыязджалі прымерна папшыцкія дзе былі там замужам, жанатыя прыязджалі. Ну, можа, там свае родственікі якія тожа ж можа прыязджалі*» (арк. 17). Асабліва моцна захоўваецца ўяўленне пра агульнасць продкаў, пра агульныя карані і памяць пра іх: «*Не. Не. Гэтыя не [жыхары суседніх вёсак]. Але захочуць дык усе збіраюцца, пахаваныя. І полацкія, і віцебскія прыязджаюць у гэты дзень на родзіну. А так жа ж не, у іх [жыхароў суседніх вёсак] свае абычаі*» (арк. 6). Адзначаюцца выпадкі, калі абыдзённае палатно называлі родавым ручніком, што разам з супольнымі дзеяннямі па яго стварэнні сімвалізуе архаічныя ўяўленні пра агульнасць продкаў пэўнага калектыву – роду [Лобачевская 2005, 14]. У выпадку папшыцкай намёткі назва палатна тыповая для рэгіёна, але ўяўленне пра род, пра продкаў і неабходнасць шанавання іх памяці ўвасабляецца ў наведванні могілак.

На сённяшні дзень дзяцей школьнага ўзросту ў вёсцы няма. Бытаванне абраду знаходзіцца пад пагрозай знікнення, нягледзячы на пакуль яшчэ актыўны ўдзел старэйшых вяскоўцаў. Амаль усе інфарманты выказваюць клопат аб будучым папшыцкай намёткі: «*Як будзіць каму, пакуль жывём, дык няхай жа носюць. Але яно, выміраець вёска. Усе нашы ў Вудзеле дзеці, усе. Там садзік, там школа, там медпункт…*»; «*Няма каму ўжо насіць. Ужо ані нет дзяцей, ані. Ну толька як прыедуць. Во якая работа*» (арк. 10).

Абыдзённы абрад, які ў Папшычах з аказіянальнага ператварыўся ў штогадовы, уяўляе з сябе найвялікшую каштоўнасць для вывучэння нематэрыяльнай гісторыка-культурнай спадчыны. Абрад у дадзенай вёсцы, хутчэй за ўсё, з'яўляецца адным з нямногіх выпадкаў бытавання абраду ў актыўнай форме. Папшыцкая намётка захавала найбольш архаічныя рысы абыдзённага абраду, але ў той жа час страціла значны элемент – выраб тканіны ў хатніх умовах. Выяўлены намі абрад патрабуе далейшага ўсебаковага вывучэння.

Літаратура

Дмитриев 1869 – Дмитриев, М. А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. – Вильна, 1869.

Зеленин 1994 – Зеленин, Д. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычаи) // Избранные труды. Статьи по народной культуре: 1901–1913. М.: Индрик, 1994. – С. 193–213.

Лабачэўская 2008 – Лабачэўская, В. А. Абыдзённы рытуал // Даследаванне лакальных культур Беларусі: праграмы па зборы фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў. Мінск: Беларус. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2008. – С. 380–389.

Лобачевская 2005 – Лобачевская, О. А. Обыденное полотенце: материалы к реконструкции ритуала и его трансформации в Беларуси (первая половина XX в.) // Традиционная культура: научн. альм. – 2005. – № 3. – С. 13–22.

Лобачевская 2010 – Лобачевская, О. А. Ритуал в повседневности войны (об архаической ритуальной практике в годы Второй мировой войны в Беларуси) // Homo historicus. – Вільня: ЕГУ, 2010. – С. 38–53.

Królu – Królu nieba wysokiego [Электронны рэсурс] / Chorał gregoriański i tradycyjne pieśni kościelne. – Рэжым доступа: http://spiewnik.katolicy.net/i-ndex.php?action=login2. – Дата доступа: 18.02.2013.

Спіс інфармантаў

Кушнярэвіч Марыя Францаўна, 1941 г. н.
Ткачонак Уладзімір, 1913 г. н.
Пятрага Марыя Пятроўна, 1941 г. н.
Ткачонак Ядвіга, 1924 г. н.
Раманчук Ірына Антонаўна, 1943 г. н.
Жолуд Аліна Генрыхаўна, 1944 г. н.

ФАЛЬКЛОР БЕЛАРУСАЎ ЗАМЕЖЖА

ЮРЫЙ ВНУКОВІЧ

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА ВІЛЕНШЧЫНЫ Ў ПАЛЯВЫХ ЗАПІСАХ ПАЧАТКУ XXI СТАГОДДЗЯ

Сістэматычныя палявыя даследаванні народнай культуры Віленшчыны – адметнага гісторыка-этнаграфічнага рэгіёна беларуска-літоўскага памежжа – былі распачаты аўтарам гэтых радкоў яшчэ ў сярэдзіне 2000-х гг. У выніку шматлікіх экспедыцый, праведзеных як на тэрыторыі паўночна-заходняй Беларусі (пераважна ў Астравецкім, Ашмянскім, Смаргонскім і Воранаўскім раёнах Гродзенскай вобласці), так і на тэрыторыі паўднёва-ўсходняй Літвы (галоўным чынам у Віленскім і Салечніцкім раёнах Віленскага павета), быў назапашаны багаты фальклорна-этнаграфічны і мовазнаўчы матэрыял. Сістэматызацыя і аналіз атрыманых у палявых умовах звестак, якія тычацца розных аспектаў мовы, народнай духоўнай і матэрыяльнай культуры мясцовых этнічных груп беларусаў, палякаў і літоўцаў, дазваляюць высветліць характар міжэтнічнага ўзаемадзеяння ў гэтым рэгіёне, акрэсліць рэгіянальныя (дыялектныя) і лакальныя формы бытавання беларускай, польскай і літоўскай народных культур.

Адной з галоўных задач экспедыцыйных даследаванняў на тэрыторыі паўднёва-ўсходняй Літвы было вывучэнне культурнай ідэнтычнасці славянамоўных жыхароў Віленскага краю, а таксама выяўленне лакальных арэалаў бытавання беларускай народнай культуры. Матэрыялы экспедыцый 2007–2011 гг., праведзеных у памежных з Беларуссю Віленскім і Салечніцкім раёнах Літвы (у ваколіцах Вільні, Лаварышак, Меднік, Рукойняў, Тургеляў, Салечнікаў, Яшунаў і інш.), сведчаць, што большасць жыхароў наведаных населеных пунктаў у побыце да гэтага часу паслугоўваецца гаворкамі беларускай (*простай*) мовы. Варта адзначыць, што значная частка апытаных інфармантаў атаясамлівае сваю гутарковую мову з беларускай мовай, або лічыць яе «мяшаным» варыянтам беларускай, рускай і польскай моваў. Нягледзячы на самавызначэнне «палякі», якое ў наш час пануе сярод славянамоўнага каталіцкага насельніцтва паўднёва-ўсходняй Літвы, пераважная большасць апытаных інфармантаў усведамляе сваю культурную і моўную тоеснасць з каталіцкім насельніцтвам, якое пражывае ў суседніх раёнах Беларусі (у першую чаргу – Астравецкім і Ашмянскім).

Абраныя для публікацыі ў першым выпуску «Беларускага фальклору» палявыя матэрыялы з’яўляюцца вынікам працы апошняй экспедыцыі на тэрыторыі Літвы ў 2011 г. і друкуюцца ўпершыню. Яны дастаткова поўна і наглядна рэпрэзентуюць агульную этнакультурную сітуацыю ў паўднёва-ўсходняй част-

цы Віленскага раёна Літвы. Экспедыцыя была арганізавана 11–12 кастрычніка 2011 г. у межах этнаграфічнай практыкі студэнтаў-беларусістаў ЕГУ. Збор фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў ажыццяўляўся кандыдатам гістарычных навук Ю. Внуковічам і навуковым супрацоўнікам Інстытута літоўскага фальклору і літаратуры, доктарам Д. Вайткявічэнэ.

Падчас экспедыцыі былі комплексна абследаваны чатыры населеныя пункты Віленскага раёна: мястэчка Меднікі, вёскі Юзафова, Пятрулішкі і Янулішкі (цяпер у складзе вёскі Пятрулішкі). Усяго было апытана восем інфармантаў, зроблена больш за 150 фотаздымкаў, на якіх зафіксаваны жылыя і гаспадарчыя пабудовы, фрагменты вясковай забудовы, планіроўка двароў, інтэр'еры і экстэр'еры жылых хат, помнікі архітэктуры культавага прызначэння, мемарыяльныя помнікі, ткацкія вырабы, элементы культурнага і прыроднага ландшафтаў, тыпы мясцовых жыхароў і г. д. У выніку экспедыцыі былі сабраны разнастайныя звесткі, якія прадстаўляюць каляндарную, сямейную і земляробчую абраднасць, фальклор, міфалогію, народную медыцыну, сельскагаспадарчыя звычаі, традыцыі харчавання, гаспадарчыя заняткі, народную архітэктуру, вусную гісторыю, антрапанімію, тапанімію і інш.

Дэшыфроўку аўдыёзапісаў і адбор матэрыялаў для публікацыі выканаў Ю. Внуковіч. Аўдыёвізуальныя і тэкставыя матэрыялы экспедыцыі былі здадзены на захаванне ў Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы НАН Беларусі (ф. 23, воп. 11, спр. 3). Электронныя копіі справы былі таксама перададзены ў архіў Аддзела этналогіі Інстытута гісторыі Літвы, Рукапісны фонд літоўскага фальклору Інстытута літоўскай літаратуры і фальклору, Віленскі беларускі музей імя І. Луцкевіча.

Важным вынікам экспедыцыі 2011 г. стала фіксацыя бытавання ў мінулым архаічнага «абыдзённага» рытуала ў в. Пятрулішкі. Паводле ўспамінаў мясцовых жыхароў, пасля Першай сусветнай вайны ў час эпідэміі вясковыя жанчыны, адмыслова сабраўшыся, мусілі на працягу аднаго дня выткаць кавалак палатна. У гэты ж дзень палатно было ахвяравана ў касцёл, а на раздарожжы ўсталяваны драўляны шасціканцовы («двурамённы») крыж. Практыка такога тыпу аказіянальных абрадаў шырока бытавала на працягу першай паловы XX ст. на ўсёй тэрыторыі Беларусі падчас войн і розных эпідэмій. Матэрыял, сабраны ў в. Пятрулішкі, сведчыць пра існаванне падобных абрадаў і на тэрыторыі Усходняй Літвы.

Не менш каштоўным з'яўляецца запіс некалькіх варыянтаў гідранімічнага падання аб паходжанні возера Бык, што знаходзіцца недалёка ад в. Пятрулішкі на беларускім баку мяжы ў Астравецкім раёне. Ізадокса гэтага падання ахоплівае як населеныя пункты Астравецкага раёна Беларусі, так і населеныя пункты Віленскага раёна Літвы, што ўтвараюць адзіную мікразону бытавання гэтага фальклорнага тэксту. Атрыманыя падчас экспедыцыі звесткі дазваляюць лічыць гэта возера ўнікальным аб'ектам сакральнай геаграфіі беларуска-літоўскага памежжа.

Варта адзначыць, што яскравай асаблівасцю рэгіянальнай культуры беларуска-літоўскага памежжа (і, у прыватнасці, яе віленскага культурнага дыялекту)

Юзафоўская гара – найвышэйшая кропка Літвы. В. Юзафова Віленскага р-на. Фота аўтара. 2011 г.

з'яўляецца яе цесная ўзаемасувязь з беларускай, літоўскай і польскай традыцыямі. Найбольш выразна яна прасочваецца на прыкладзе культурнай тэрміналогіі (напрыклад, агульны для мясцовых этнічных груп беларусаў, палякаў і літоўцаў звычай «на свежыну» абазначаецца тэрмінам балцкага паходжання – бел. дыял. 'сквярстуны', 'сквярсты', літ. дыял. 'skerstuvės', польск. дыял. 'skwiarsty'; пад тэрмінам балцкага паходжання вядомыя ўдзельнікі шырокараспаўсюджанага ў рэгіёне валачобнага абраду – бел. дыял. 'лалоўнікі', літ. 'lalaunykai', польск. дыял. 'łałowniki'; беларускім паводле паходжання тэрмінам абазначаецца першы зжаты сноп жыта – бел. дыял. 'аспадар', літ. дыял. 'aspodorius', польск. дыял. 'gospodarz' і г. д.).

Спадзяемся, што гэта публікацыя папоўніць веды аб дагэтуль малавядомай рэгіянальнай культуры Віленшчыны і знойдзе свой працяг у наступных выданнях «Беларускага фальклору».

Вусны народны дыскурс

Мова, нацыянальнасць, рэлігія, самавызначэнне

– *А скажыце тут як – па-польску, па-просту гаварылі даўней?*

– Гаварылі во па такому, як я гавару. Ні то па-беларуску, ні то па-руску. Такое мяшанае. Мяшаныя слава. Ні чыста беларускія, ні рускія. Ну, мы па-руску то мы ўсё панімаем, а па-літоўску то праз… як сказаць? Праз пятае-дзясятае.

– *А як считаецца – тут палякі́ ці як?*

– Палякі́. Тут палякі́ считаяцца. (2)

* * *

У касцеле мы тожа па-польску. У нас і цяпер у касцеле мы молімся па-польску. У нас тут хацелі літоўскую зрабіць, але два разы зрабілі літоўскую імшу. Раз прышлі две бабы нейкія, а другі раз – ні адна ні прышла.

– *А што тут былі літвіны?*

– У нас тут не было. Вабшчэ мы па-літоўску нічога гаварыць не ўмелі. Мы па-беларуску, кажа, ад дзядоў нашых. А як мы ад дзядоў гаварылі па-беларуску, як прышла савецка власць, так нам ні было разніцы па-руску чы па-беларуску. Ну, там ні так жа ж ужо па-беларуску выразне мы гаворым. І па-руску ні так жаж выразне. Але мы панімаем гэты язык. А літоўскага языка так мы гэтага нічога не панімалі. Тут нашыя ўсе бацькі, дзяды, дык казалі – гэта гусіны язык.

– *Чаму?*

– Ну дзе ж, як ніпанятны людзям? Кажа, ну ўжо гусі, кажа, прышлі. Гусіны язык. (2)

* * *

– *Скажыце, вот у вёсцэ гаварылі па-просту, па-польску чы?..*

– І па-польску некатарыя. Ну, у нас у вёсцэ то па-польску не надта гаварылі там многа хто. Папросту. Вот так як мы тэраз гаворым.

– *А вот эты просты язык – эта які язык?*

– Ну, вот такі просты язык, на беларускі пахожы. Помню, на работу хадзіла. У Вялейцы ў псіхбальніцы рабіла трыццаць гадоў. Так яны мне кажаць:

– Так хто вы ёсць? Чы палячка, чы вы беларусы?

Мы станім з бабамі гаварыць во так. Так бывае старшая сястра кажа:

– А хто вы ёсць? Пачыму вы так разгаварываеце па-польску?

Так мы кажам:

– Ежэлі мы зачнём па-польску гаварыць, то ні бэндзіш ніц розумяць!

Мы зачалі тады нарочна ей па-польску, згаварыліся.

– Давай, – кажу, – будзем па-польску гаварыць.

А яна тады кажа:

– Да какі вы язык тутака? Што вы гаворыце?

– А! Так ты ж нас, – кажам, – застаўляла так гаварыць, то што мы гаворым неізвесна па-якому.

– *Але считаюцца палякі тут?*

– Ну, считаяцца палякі. Ну, ту ўсялякіх ёсь. І палякаў…

– *А беларусаў чы ёсь ту? Як ужо считаюцца беларусы ўжо?*

– Ну я ні знаю. Беларусаў тут ні чуваць так, каб тут былі беларусы. Алі ёсь, ёсь. Кала нас беларусаў. Алі, каб такія ўжо ў вёсцэ, то тут мусі німа ў нас.

– *Ну як пазнаць, што паляк? Дзе беларус, а дзе паляк?*

– А як яго пазнаіш? Ён такі самы чалавек. Як і мы. Ён чы беларус, чы літоўцы. Літоўцаў так тутака тэж німа, тут такіх літоўцаў. Ёсь. Во ў Лаварышках ёсь літоўцы, ёсь беларусы ў Лаварышках. Так там очынь многа настроіўшыся там гэтых беларусаў…

– *Але прыезныя ўжо такія?*

– Прыезныя. Да. Гэта беларусы тут панастраіваўшыся. Многа. (3)

* * *

– *Скажыце, а вы тут нарадзіўшся. Як тут даўней – па-просту, па-польску гаварылі?*

– А нашы, нашы язык вот такі вот. Ні то беларускі, ні то польскі. З Польшчы прыяжджаяць – гаворым па-польску, з Беларусі – па во так па-прастому.

– *І ў сям'і гаварылі па-прастому?*

– У нас здаўна так гаварылі.

– *А па-польску ніхто тут так ні гаварыў?*

– Па-польску ў школе ўчылі. Па-польску. Школа была польская. І я хадзіла па-польску. (4)

* * *

– *А счытаюцца як тут, палякі ці беларусы жывуць? Як тут у Пятрулішках?*

– Наша тэраз нацыянальнасць паляцкая. Палякі. (4)

* * *

– *А скажыце, тут вот як – па-просту гаварылі ў вёсцэ, па-польску?*

– Па-просту, па-просту ўсё. Усё па-просту. Тут усё па-просту.

– *А як гэта паняць – па-просту?*

– Ну, так вот такі язык, такі во. Ну, мы гаворым. Вы які – літовец?

– *Не, я з Беларусі.*

– А з Беларусі. Ну, так такі самы на Беларусі. Там палякі́ ёсь і якія там хочаш ёсь людзі. Там этыя беларусы, там такія самыя на Беларусі тожа там. Тое самае што і тут. (5)

* * *

– *А скажыце, тут даўней на вёсцы па-просту, па-польску гаварылі? Як вот?*

– Ну, тутай, як за маей памяцей, школа была польская. А яшчэ як мяне на свеце не было, ну… Я ў дваццаць чацьвёртым гаду радзіўшыся. Многа ўжо лет мне. Так гаварылі, што і рускія былі прышоўшы. Немцы нескалька былі. Помню, сястра была расказывала, па-нямецку ўчылася разгаварываць. Ну знаіш, якое права зайдзя, адваюець, такія людзі жылі тутай. Ну паймёш во тэраз? Жывём – Літва, а сколька яна тут будзе, не знаім. А за маё врэмя я ў школу хадзіла. Во тут нават школа была здзелана ў хазяйскім доме, за нашым во. Там домік стаіць пусты. Тэраз ні хазяіна німа, нікога. А ту школа была. Наўчыцеля́ польскага прыслалі і ўчыла ўчыцельніца нас. Наўчыцель быў. Ну вот. Вайна выбухла, то…

– *А як тут считаецца: палякі, беларусы? Як тут, хто тут жыюць?*

– Ну, больша палякі тутай. Наша околічэ. Беларусы́ так яны ўжо там болей як этыя... Камароўшчызна, во там, гдзе Захарышкі, Кандраты́. Там жэ перш граніцы ў нас не было. Там мы ездзілі.

– *А як пазнаць, што паляк, а што беларус? Розніца якая?*

– Як яго там пазнаіш? Па-руску гаворыць, тока еслі он прызнаіцца. Як пазнаіш, што ён хрысціянін, еслі жыгнаіцца па-польскі, па-хрысціянскі, то значыць – паляк. А беларусы яны ўжо маяць свой абыча́й. Я во часта з Беларусі радыё настаўляла і Мінска слухаеш. Там ужо другія. Святой Гэлены касцёл. Як ксёндз моліцца, як там усё.

– *Па-беларуску?*

– Па-беларуску.

– *Сымона і Алены?*

– Ну.

– *Ці разумееце як ён?*

– Так эта я разумею. Мы як значала, як рускія, як прышла Расея. Там яшчэ і Расіі не было. Мы ні панімалі, тока па-польску панімалі, бо нас школа ўчыла тока па-польску і дома па-польску разгаварывалі радзіцелі. А потым помню з Катловкі знакомы мамін ехаў, астанавіўся, зачаў гаварыць. Гавора, быў на базары ў Шумске. І эта… калёсы… Так я не знала, што значыць «калёсы», што значыць «калодзец». Эта мы ні зналі. Пака патом ужэ наўчыліся. А так мы ні зналі этых слоў.

– *А па-просту як вы тут?*

– Ну, так у нас такі язык, жэ і просты, ну і беларускі. Мяшаны в обшчэм. Мяшаны тутай. Як кто прызвычаіцца, ну як і тэраз на разе, бо Літва нажымае па-літовскі што-бы ўчыліся. Дзяцей пасылалі в літовскую школу і каб… Хочаць злітві́ніць нас!

– *А былі даўней людзі, што па-літоўску гаварылі?*

– Не было, не было. У нас дзерэўня палякі тут былі і яврэі. Адзін яврэй жыл. Маёнтак был. Тэраз разабраны, там тока падмуроўка як прыяжджалі аўтобусам. Ілі вы пяшком шлі? Ад кладбішча адразу. Ту маёнтак быў. Яврэйскі. (7)

Пра калектывізацыю

Ну, а тут ужо, тады сталі потым, як зашла савецка власць, тады сталі ж калхозы арганізаваць. Тады этую зямлю ўсю забралі. Будынкі паразварачвалі. Гумно такое велькае было. Хлеў. Хлявы. Усё паразбіралі, комплексы сталі ставіць. У Медніках комплекс паставілі. Тады ў Падваранцах комплекс паставілі. Ну, так ад мужыкоў усё пабралі. І плугі, і бароны, і коні, і колы! Што хто меў якое.

– *Адзіналічнікаў не было такіх?*

– Ну, некаторых было, аставаліся, не ішлі ў калхоз. Ну, так гэтым ні давалі соткаў ніякіх. Так то давалі жаж па трыццаць сотак. А хто ні шоў у калхоз, тому ні давалі. Ну, то тыя кідалі тады ўжо ў хатах. Хатаў ні забіралі. У хатах аставаліся, а так ішлі ў горад рабіць людзі. <…> Гумно велькае было. Забралі ў калхоз гумно.

– *А з манежам?*

– І манеж быў. І малатарня была такая, што манежам гнаць. І арфа была такая. Але арфа, то ўручную круціць. Ну, меў. Усё меў дзядуль.

– *І свіран быў?*

– Свіран быў. Бальшы, харошы свіран. У калхоз забралі свіран. Гумно забралі. Хлеў забралі тэж ужо тожа. Ужо потым тут во мы сабе паставілі старога хлява. Ну і ўсё забралі, зрабілі ж калхоз. (2)

Пра вайну

Мы вайны ні відзелі. Не.

– *Тут не было?*

– У нас не было. У нас толька так. Як ішлі на Варшава салдаты, так тут во такая, вун там дарога ёсь. А ў нас тут во быў тынам абгароджаны агарод. Усё пыталіся, ці далёка Варшава.

– Варшава ці далёка?

Але ішлі там так – і такія, і такія, і такія. Бэз аружыя ішлі. Куды яны ішлі, ні знаю. Але ім ні можна было, дажа ні пазвалялі да хатаў заходзіць. Адзін зайшоў, папрасіў, яшчэ бабця мая жыла:

– Бабушка, можа вы што-нібудзь пакушаць дасьцё?

Яна яму адрэзала ўжо. Ну сала, хлеба кусочак. То ён пяць рублей палажыў. Але яны, мусі, грошай мелі з сабой.

– Толька хаця нікому ні кажыце, бо нас за гэта расстраляць могуць.

Ужо каб хаця не ведалі. Ну, а тады як пашлі на Варшава, а потым ужо ў сорак першым гаду немец ішоў на Расею. Так вот тады тата мой памёр у восені як раз. На запалене лёгкіх захварэў, а ні было ні дактароў ніякіх [*плача*]. Бедны памёр. Два тыгодні. Так вот так мы жыём. Дажываем. А хто паехаў у Польшч. У нас, у засценку, аднаго аспадара ў Расею вывезлі. Ні сказаць, што ён… Ні аднаго, праўда, двух. Двух вывязлі. Патэйку і Багдановіча. У Расею. А потым яны з Расеі пераехалі ў Польшч. То цяпер не ведаю, там ці хто-колек жыве. Там адзін сын жыў, у пазапрошлым гаду прыехаўшы сюды. А ўжо тэраз не ведаю, ці там хто жыюць, ці не. (2)

* * *

– *Ну а відзелі тут вайну? Ці была яна тут?*

– Ну відзець, я не відзела. Ну чуць, чула, як Вільню бамбілі. Як этыя бомбы ляцелі, разрываліся там усё. Ужо, помню, і мама, і ўсё ўжо ходзім, тут самалёты лятаяць і бомбы кідаяць. Ну, толька што тут ні кідалі, ужо ў нас нігдзе. (3)

Да Вільні пяшком хадзілі

Ну, як ні было этых аўтобусаў, што так, то коньмі ездзілі, то пяшком хадзілі. Я і сама два разы ў Вільню пяшком хадзіла.

– *На Падгалю ці куды?*

– Ну, у Падгалю. Ці там бывае дзе. Але найболей каля Галі быў рынак такі. Хазяйскі. Там і з вазамі стаялі, там можна было і смятану прадаць, і збожа якое, і дровы. Што там ні прадавалі!

– *А вы чаго хадзілі?*

– Я то раз хадзіла, што была сабе туфлі заказаўшы пашыць, а тут трэба было схадзіць за імі. Так туды папутнай машынай даехала, назад як раз першага мая было. Так машыны ні хадзілі, так назад пяшком ішлі з аднэй суседкай.

– *Па часе колькі выходзіла так? Колькі гадзінаў?*

– Ну мусі гадзін пяць, то мусі ішлі. Ні скажу. Хто там меў калісьці загарак той? (2)

* * *

– *Скажыце, а даўней да Вільні ці хадзілі вот з Пятрулішак?*

– Пяшком?

– *Ну.*

– Я сама ягады насіла пяшком.

– *А ягады насілі, можа там вязкі яшчэ?*

– Вязкі вазілі. Вязкі я вазіла сама.

– *А куды прадавалі? На Падгалю туды?*

– Не. Вот едзіш і з рагаткі ўяжджаеш. Тэраз тамака адна паварачуіць, адна сюда, як калісьці, пашла, а другая на... Як гэта? Ужо я забылася. Пойдзім на адну ўліцу, другі – на другую. Па ўліцах ездзячы. Ну, выходзя матка.

– Ну, давайце! Па сколька?

А Божа мой! Помню, па дваццаць пяць капеек. А другая па сем. Вязаначка шэсць гэтых паленкаў. (4)

* * *

Хадзілі ў ягады. Сабіралі ягады. З ягадамі аж да Вілейкі дахадзілі, а там ужо на аўтобус сядалі і ездзілі на рынак. Калісьці Зарэч звалася. Ну і на Зарэчы гэтым прадавалі гэтыя ягады, каб вот дзіцяці што-колек купіць. Зразу ў калхозе нічога не зараблялі, нічога ні палучалі. (4)

Пра віленскую Кальварыю

– *Да Кальварыі можа хадзілі ў Вільню?*

– Хадзілі. Да Каліварыі. Аж да Віліі пяшком ідзём. Тады ў Вільні пераначуем. Тамака ў знакомых, каторыя во із дзярэўні павыяжджаўшы ў вайне. Тады там пераначуем, тады там ужо ідзём на Каліварыю пяшком.

– *А вот даўней помніце, там праз мост ішлі ці там пераплывалі на лодках можа?*

– І на лодках. За лодку трэба было плаціць. А праз трэба было далёка, далей абхадзіць. Так вот, хто там капейкаў мае, заплаця.

– Так быў чалавек спецыяльны, каторы перавазіў? Ці там многа лодак было? Як там?

– Я ні помню. Мы так, мы бывае як едзім, тады мы едзім ужо, ідзём аж з тамтэй стараны. Пераходзім на мост, з тамтэй стараны і тады ўжо як начуем, так рана ідзём, так ідзём на мост. А так, каторыя пераяжджалі праз этую... быў чалавек. Я ні помню. (4)

Пра яўрэяў

І жыдоўску Вельканоц помню. На жыдоўску Вельканоц – у іх чатыры дні свята. Першыя два дні, яны перад гэтым, яны робяць есці. Два дні яны нічога не робяць. Мацы напёкшы, там ужо нашыкаваўшы есці, а жывёлу кормяць людзі. Жывёлу дзяржалі. Усё дзяржалі – каровы, гавечкі. Вот ні магу сказаць, ці дзяржалі жыды свіня. Вот што-та не ўзляцела ў памяці. А тады ўжо два дні яны маяць вольныя. Узноў самыя робяць. Ад тады после двух дней узноў два дні святкуяць. Эта ў іх ужо шэсць дней свята. І мацу іхную ела нават, эту жыдоўскую.

– А ці праўда кажуць, што ў мацу яны мусілі кроў там…

– Вот эта так гаварылі. Калісьці расказавала бабуля наша, што ўжо, кажа, прад жыдоўскім святам не выпускайце дзеці. А то, кажа, украдуць дзе-колек, што ложаць у бочку, бочка ўжо гэная цьвякамі набітая і ў гэнай бочцэ ўжо качаяць этаго ўжо дзіця. Але дзіця такое, каторае малое яшчэ там такое. Ну, нігрэшнае. Але ці гэта праўда была, ці гэта ніпраўда? Ну, аддзельная была маца іхна, каторая яны елі на сваю Паску, то ў іх была аддзельная маца. А ўжо каторай там угашчалі людзей і каторую… Яны хлеба не елі праз этых шэсць дней. Яны тольска елі мацу. Так вот гэтай мацой, то я… ужо гэту мацу я еўшы.

– То, а кучкі жыдоўскія помніця?

– Вот помню, гаварылі. Кажа. «Вун, – кажа, – пашлі жыды, збіраяцца ўжо на кучкі». Кажа, што на кучках як бы аднаго жыда мусяць украсці. Ці гэта праўда, ці эта не? Ну, але гэтага я ні чула. Нігды жыды ні казалі, што там у іх хто прапаў. Можа эта тайна так. Але так, каб расказывалі, што вот у нас там на кучках ці на якім свяце жыд прапаў. З гэтай ужо іхнай сінагогі. Гэта ні чула. Але гаварыць гаварылі, што на іхных ужо кучках, то муся адзін жыд прапасці. А ці праўда гэта чы не… (2)

Павер'і

Пра чараўнікоў

– А вот былі такія, што казалі можа як чараўнікі па вёсках?

– Хватала іх этых чараўнікоў. Хадзілі на Яна, лёталі. Як толькі ўжо яшчэ слонца не ўзышоўшы, раса – так лятаяць нейкамі пасцілкамі. То эта я ўжо як расла, пацанка, то эта відзела, што з пасцілкамі лёталі. Лятае.

– І што яны?

– Ну, чаруяць. Ну, я ж ні знаю, як яны. Як я ні ўмею чараваць, так я ні знаю, як яны. Яны, кажа, малако адбіралі ад кароў. Іх баяліся. Эта найболей як вот прад Янам. Гэта яны ўсё лёталі.

– То эта чараўніцы ці як іх называлі?

– Ну, чараўніцы. Называлі чараўніцамі іх.

– А чараўнікі ці былі мужчыны?

– Мужчызнаў ні відзела. Бабы. (3)

Пра пчол

– А скажыце, чаму кажаць, што сабака здох, карова здохла, а пчала памірае?

– Ну, эта за тое, што пшчала робя воск. А з этаго воска робяць свечы. І во і ў касцёл іх. І вот эта за тое яна. Бо як у рускіх тэраз і сабака памірае. І вот эта праціўна неяк, бо як чаму яны так гаворацъ? Бо ў іх так уміраяць. А эта ў нас было «здохла». Чалавек памірае і пшчала памірае. І гаворацъ, што гаварылі ўсё, што яе не можна біць. Пшчалы. Не можна было біць. Як яна там ні заціснуць яе. А дзе ж яна як баліць, як укуся? (1)

* * *

Але яшчэ во, як хто памрэ і ёсць пшчолы ў каго, так як вывозяць хаваць, так пастукаць, пабудзіць пшчолы трэба. Казалі так.

– А чаму?

– Ну можа, каб жылі бы яны, каб не адмярлі бы разам з хазяінам. (1)

Пра павука

– А як павук спускаецца на павуцінцы?

– Бывае, кажаць, навіну нясе. Ілі пашоў угару, то навіну якую там. (7)

Пра зязюлю

Як зязюля, кажаць, на бяду кукуе. Як еслі пад хатай бывае. (1)

* * *

– А як пачуеш зязюлю?

– Ну ўжо кажаць, вясна будзе ўжо. Бывае яна яшчэ. «Ой, – кажа, – будзе зімная вясна, бо на зялёны лес зязюля закукавала».

– А трэба мець у кішэні?

– Ну, бывае кажаць, што вот трэба мець што-кольвек у кішані́. (2)

Пра ластавак

– А вот ластачныя гнёзды, можна было трушчыць дзіцям ці, казалі, што не?

– Гаварылі, што ні можна. Ну, гаварылі, што ў каго такія былі… пегі такія. На твары. Гаварылі, што гэта ластачкі пароў і за тое яго эта. Эта тожа ніпраўда. Ніпраўда гэта. (1)

Пра масць жывёлы

Ну, вот некаторыя прызнаюць, як болей старыя жылі ўжо і яны там, што якая масць лепей ідзе. І як ласачка. Некалі. Тэраз неяк ні відаць. Вот бывае такія крушні каменяў. Гдзе во. І такія вылятаяць там як мышкі, такія ласачкі во. І як увідзіш яе, якую ласачку ўвідзіш – такая будзе жывёла весціся.

– *Якога колеру?*

– Ага. Есць такія рабенькія, есць там якія. (1)

* * *

Ну, эта я чуўшы. Эта гавораць, што не вядзецца, бывае, якая масць вядзецца – то чорная, то чорна з белым. Ну, мы во як з мужам я першым жыла, мы каровы ж трымалі, у нас усякія былі – і рыжа з белым, і рыжыя чыста былі, і чорна з белым былі каровы. Ну, я ні прызнаўшы, што якая нам масць не вядзецца. Очань харошыя мелі каровы. І малака давалі многа. І малако харошае. Насілі ў млячарню. Две трымалі каровы. Малочная была. Два бітоны. А потам ужо чалавек вазіць начаў, так бітон паставіш, якіх дваццаць пяць літраў бітон. (3)

Пра «цяжкую руку»

Ну, усё гаварылі, што вот. Бывае, што эта ж выпіў, і тады наліе во для вас во. А вот такі быў сасед там, яго, гаварылі, што цяжкая рука. Што ён еслі наліе. З ім не хацелі сядаць. Што ён еслі наліе, то хварэе эты чалавек потым. (1)

Апатрапеі, сакраменталіі

Ад пяруна

– *Навальніца летам, як пяруны б'юць, можа ставяць свечку грамнічную ці?*

– Ну, вот хто тэраз маладыя так робяць во? А як я, то я, і хоць калі гэта можна, я там і модлітву такую ўмею. «От перунов, огня, погода дзі, там і напасці, зліхлых людзі, і бронь, наш Пане, і тэго». І вот я там і свечку, грамнічку запаліш і зёлачкаў свенцоных запаліш. Але вот усё гавораць, што некалі казалі, што пад велькім дзеравам ні можна стаяць гдзе. Што ні можна шпількаў такіх, каб былі бы. (1)

* * *

– *А вярбу за бэльку ці куды яе ўжо так?*

– Яе нада, вярбу гэтую, яе нада, каб яна была кала абразаў. Там дзе-колек. Алі там німа дзе, я ўжо ні дастану яе, дзе які цьвячок убіць-прыбіць, яе там. Так я ўжо ў квяткі гэтыя ўжо ўсунула, і яна так у мяне стаіць так у квятках. Калі тут такі дождж быў, бура такая, прама хіляліся дрэвы, так я ўзяла на акно паставіла кала вазонаў.

– *Так ад пяруна яна дапамагае?*

– Ну кажаць жа, што дапамагае. Бывае трэба вырваць і паліць, еслі бальшая, ужо грымоты бальшыя. Я надта грымотаў баюся. (3)

Пра крыж на гумне

– *Нашто вот на гумне крыж такі выразалі людзі?*

– Проста, каб бура. Вот бывае бура складываець усё збожа. Усё. Ну так вот так і...

– *То эта ад буры крыж эты?*

– Да. Крыстом ад буры пісалі. Выразалі такі вот крайняк...

– *Як?*

– Ну так выразалі. На такім. Як крыж. Эта казалі – ад буры. Вот крэйду свенціць, тады тожа напісана на ўсіх дзвярах крыжачкі. (4)

Агатні хлеб

Кажаць ужо, што хлеб Агаты, што трэба абнесці гэты хлеб кругом і ў срэдзіну ўкінуць. Ну, эта хлеб, то гэта ўжо пэўна. Гэта ні варажба ўжо. І можа ён, што ні разлятаецца эты агонь гдзе. (1)

* * *

Агата хлеб – эта очынь он харашо, еслі пажары. Эта ад пажараў. Трэба абхадзіць і кідаць, каб агонь ішоў у гару. Вот. І так ён, эты хлеб. Вот бывае машына, каторыя маяць машыны, едзяць. У машыны ложаць. Ён очынь, очынь харошы. Я дажа ў сумцэ сабе завша лажу хлеб, як ужо дзе ездзіла. І во на работу як ездзіла, так у мяне ў сумцэ хлеб завсегда быў. Вот. Агата. Солька і хлеб. І вада вун насвенчаная Агаты і на Вельканоц у вялікую суботу. Вадзічка. (3)

* * *

Ну, даўней так. Неяк як выяжджалі, помню, коньмі ў Вільню едуць, так там бяруць то абразічак з сабой, то хлеба свянцонага кусочак.

– *Агатняга?*

– Ну. Агаты. То завшэ меў чалавек то ражанец, то якое медалік на шые. А тэраз ужо, вот гэтаго неяк за савецкай власцяй паадвыкалі. Так мала там хто. Ніхто там. Як сеў, так і паехаў. (2)

Сны

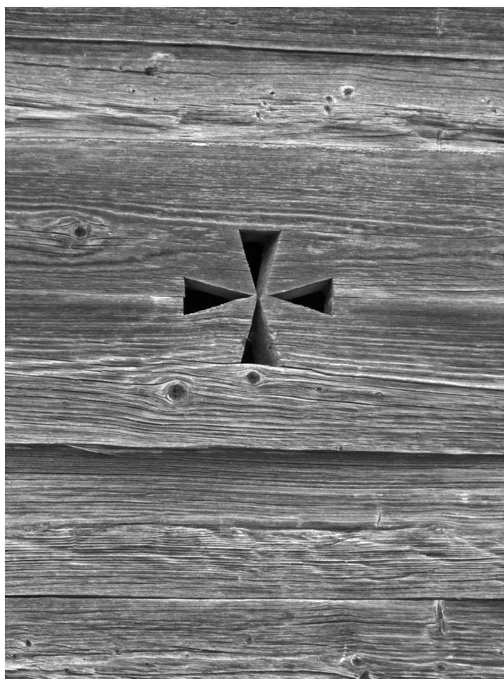
Але гэта хату, то знаю, што хату еслі сніць, то эта нябожчык. Эта на нябожчыка. (3)

Абыдзённы рытуал

– *Скажыце, можа чуўшы такое, што тут калісьці пасля вайны людзі моцна хварэлі. І вот паставілі там на дарозе крыж былі?*

– Да-да, эта я чула! Тожа разгавор такі быў, што... Ну, заразныя балезні этыя разныя хадзілі. Так эты крыж ставілі двурамённы. Ён – ні адно рамёна, але дву-

Гумно. В. Пятрулішкі Віленскага р-на. Фота аўтара. 2011 г.



Крыж «ад буры», выразаны на франтоне гумна. В. Пятрулішкі Віленскага р-на. Фота аўтара. 2011 г.

Фрагмент экстэр'ера жылой хаты. В. Пятрулішкі Віленскага р-на. Фота аўтара. 2011 г.

рамённы ставілі яны. І эта трэба было, каб… Ну, як сказаць? Каб нівінныя людзі былі, дваіх выразаць дрэва і за адзін дзень наткаць палатна кусок. І гэты крыж звязаць і нясці на крыжавыя дарогі паставіць. Во там крыжавыя дарогі былі. Тэраз яны там ужо скасаваны, а там была дарога і так, і так.

– *То эта хто? Бабы з гэтай вёскі? Эта дзеўкі нівінныя павінны былі быць?*

– Ну, людзі нівінныя.

– *Але з гэтай вёскі рабілі?*

– Ну не, наверна. Складваліся, можа, і з гэтай вёскі. Ну, тэраз вёска разбудавалася. А кагда-то тут пара хаткаў тока была. Там спачатку Янулішкі называліся, а ту Петрулішкі две хаты былі ілі тры. А тэраз залажылі адно Петрулішкі, знаеце ўжо, наверна, болей сорак дамоў.

– *Скажыце, а куды гэтае палатно трэба было?*

– А эта палатно ў касцёл трэба было здаць, каторае закручвалі як там… Ну, я ні магу точна. Я ж гэтага ні знаю, ні відзела. Тока такой разгавор быў.

– *Палатно неслі ў касцёл, а крыж трэба на крыжовых дарогах?*

– На дарогах крыжовых паставіць. Ён ужо скока раз міняны. Я помню, заваліўшыся быў, ляжаў. Потым людзі сабраліся, зрабілі новы, ізноў паставілі на памяць.

– *Ну, вы помніце гэты двураменны крыж?*

– Так я помню першы. Ну скуль я там помню, як яго былі паставіўшы тока? Як ён ляжаў заваліўшыся. Я помню, шла з касцёла з Лаварышак і там яны, ляжаў [крыж], і этыя дву рамёна: адно – выжэй, другое – ніжэй. Адно – меншае, другое – большае рамяно.

– *А чаму двурамённы? То праваслаўны такі ці як ён счытаецца?*

– Ну, я не знаю, чаму эта вэдлуг чаго…

– *Ці можа стараверы тут дзе жыўшы?*

– Не, старавероў у нас тут не было, тут тока за Катловкай, там Баравікіне такая, там пара старавераў было. (7)

* * *

Эта после вайны паставілі стараверы. После вайны. В васемнаццатым гаду.

– *А дзе тут стараверы жылі?*

– Калісьці, мусі, жыўшы якія.

– *У Пятрулішках тут?*

– У Пятрулішках не чувалася. Можа ў Лаварышках. <…> У Пятрулішках то тутака не было старавераў. (4)

* * *

Надта хварэлі людзі пасля вайны. <…> Усякія такія хваробы страшныя і ўсялякія беды. І тады паставіўшы былі крыж на скрыжаваню. Во, як цмэнтаж, во так проста ідзе, і во так во дарожка. І во як ад нас едучы. І эта тутай быў пастаўлены крыж. Эта так я чуўшы ад сваей свякроўкі.

– *А адкуль яна была родам?*

– Яна адсюда.

– *Ён двураменны быў ці які?*

– Так, так. Не, ён вот так быў і вот так во, наўскас. І тут во рамёна і тут так.

– *Так можа стараверы паставіўшы?*

– Не знаю, хто ставіўшы. Не знаю. Не магу сказаць. (6)

Народная проза

Паданні

Пра возера Бык

Я хадзіўшы па ягады, яшчэ як была яшчэ пацанкай. Хадзіла з бабамі па ягады кала озера Бык. Была кала этага озера Бык.

– *А што пра яго расказвалі? Чаму назва такая – Бык?*

– Ну, ні знаю. Мне мама расказываўшы, што там які-то чалавек гараў на быкох і гэта ўсё правалілася і за то яго так назвалі. Эта мне мама правіўшы.

– *А чаго праваліліся яны?*

– Ну, ні знаю. Там я ўжо так надта не выпытвала, але эта я чуўшы маму гэта, што я кажу, а пачаму яго называяць озера Бык? Так яна кажа, там… Яна тожа там адкуль, мусі, ей тожа там хто-та ўжо старэйшы гаварыўшы. Озера Бык, кажа, гэта называяць, што чалавек на быкох гараў і праваліўся і з быкамі. Так вот за то яно названа озера Бык. Вот гэта я чуўшы.

– *Так можа ён на свята працаваў?*

– Ні знаю. Вот гэта ні распрашывала я. Можа там і было што такое. Ён там, кажа, гараў. Тут ні так яно і далёка гэтае озера Бык.

– *Кажуць, што яно бяздэннае там?*

– Да, да. Яно бяздэннае. Гэта я так чуўшы тожа, што яно бяздэннае гэтае озера і там яно. Вабшчэ, я хадзіўшы там і лес, яно так у лесе этае озера Бык. І там па ягады хадзілі. Па чарніку.

– *А там як лес называецца той?*

– Ну, я ні знаю як тэраз. Тэраз як ён там. Ну, там ён называецца Заязова. А як ён там называецца эты лес, як яны там называяць. Можа тэж. Раньша так ён ніяк – ну лес, лес. А як ён там называўся, я не вем. Леснікі былі. І там хадзілі па ягады. (3)

* * *

– *Ці чулі вы пра возера Бык? Адкуль такая назва і чаму?*

– Бык-возера эта… Тока як гэта, я чула ад ойца свайго. То эта было свята Вельканоц. Першы дзень Вельканоцы. І тагда першы дзень Вельканоцы все святкавалі, все ў касцёл хадзілі, все маліліся! Свянцонку вязлі всё свенціць. А адзін хазяін гавора:

– Прыдумалі свята. Ужо вясна начынаецца. Трэба ісці сеяць, рабіць.

А там было поле между лесу. Ну і гэты… ён… Раньша на быкох гаралі. Пасля тамтэй вайны быкі гадавалі і гаралі. Ну, і ён тады ўзяў запрог этыя быкі, пашоў гараць. Гараў-гараў, дайшоў да самай сярэдзіны, а патом уся зямля пад-

нялася, а гэта тут возера стала. Во так гаварылі. І хадзілі… Айцец наш не хадзіў, але чуў яшчэ ад свайго айца, што людзі цікавіліся, няўжэлі эта праўда. І хадзілі і чулі «Васолы нам дзісь дзень настаў» спявалі. На тым.

– *То на Вельканоц?*

– На Вельканоц.

– *Там у возеры?*

– Кала гэтаго возера во чулі слух «Васолы нам дзісь дзень настаў». <…>

– *Ну, а вы як? На тое озера Бык хадзілі? Чулі этыя лалымкі?*

– А толька гэта калісьці. Дзе там хадзілі? Там кажды баяўся ў гэты дзень ісці. Раньша как-то людзі такія былі, казаў, цёмныя. Баяліся. Але некатарыя там, кажа, хадзілі старыкі такія. Гэта тата расказываў. Там было, кажа, што старыкі хадзілі, каторыя не здолелі ў касцёл ісці, ішлі на туды слухаць.

– *Слухаць?*

– Ну.

– *А што там слышна? Каторыя ў касцёл не хадзілі, ішлі да возера?*

– Старыя, каторыя ўжо ён не здолея. У нас жаж тэраз аўтобус, во сеў і паехаў да касцёла. А раньша толька пяшком. А ежэлі ад Язова дайсці да возера, то было больш дзесяці кіламетраў. Дзе ж чалавек, які ж там потым? Прымерна, я? Я тэраз во да дачкі не магу дайсці.

– *Так эта людзі з этай парафіі, каторыя не дайшлі да касцёла, шлі на возера этае слухаць?*

– Ну, ні ўсе. Але каторыя вот цікавяцца. Каторыя ў хаце маліліся старыкі, а каторыя там даўнейшыя можа яны ўмелі што і прачытаць. Там і ксёнжкі мелі святыя. Чыталі.

– *Так а яны туды да этага возера ішлі ўдзень? Ці з раніцы? Ці як?*

– На ранку.

– *Да возера ішлі?*

– Да. Як у касцеле імша ідзе.

– *А з якіх гэта вёсак?*

– Ай, эта за лесам. Там Язова тэраз. Там ужо пачці нікога няма. Там усе павыяжджалі, то ў Вільні на работы, то палучылі кварціры там. Там тэраз, мусі, якія тры ці чатыры хаты.

– *І яны, ужо да касцёла ім далёка было, і там бліжэй да таго возера, ішлі туды на возера?*

– Ну, ішлі слухаць. Але гэта яшчэ можа нашыя прадзя́ды.

– *А ставілі можа капліцу? Крыж можа? Дзе там слухаць? Проста да возера падыходзіць?*

– Проста да возера. Ішлі там, дзе каторыя. Там у адным мейсцу тока можна было дайсці да гэтага возера. (4)

* * *

– *Возера Бык ці чулі такое? Вот возера Бык, яно недалёка тут, кажуць?*

– Возера Бык. Так я і была там. Але яно тэраз ужо болей пад Беларусь. Во тутай два кіламетры, не больш.

– А чаму такая назва? Можа расказвала вам мама ці хто з мяйсцовых?

– А гэта гаварылі, што на Вельканоц не можна рабіць. Па-руску вам расказываць?

– Па-просту гаварыце. Я разумею.

– Па-польску.

– Па-просту.

– Ну, так вот і пашоў хазяін гараць. Там поле было. І он гавора, я нічога не прызнаю ніякіх празьнікаў, ніякого нічога. Зачаў гараць. Гараў, гараў – выспа. Ён паставіў валы свае, быкі гэтыя, і стаў адпачываць. Ну і, гавора, задрамаў нямножка. Прабудзіўся, глядзіць – кругом вада яго заняўшы. Ну і што? І выйсці ўжо ён не выйдзе там, адтуда. Кругом вада, а тока выспа і быкі гэтыя яго стаялі. Ну і вот, ад гэтага врэмя затапіўся гэты хазяін і гэтыя быкі. І гэта легенда пашла аб этыя быкі, што озера Быкназванае так. Ну, так мне венцэй... Я слышала, расказвалі. Што ён не прызнаваў святаў ніякіх. Эта было на Вельканоц. На першы дзень ён пашоў гараць і так там ён і астаўся з быкамі. Эта такая пагаворка была.

– То праваліўшыся былі быкі ці як яны?

– Ну, як выспа, як ён прабудзіўся, выспа была і быкі стаялі, і ён. А кругом вада, што ён не мог выйсці. Так ён і астаўся там у возеры. І эта нават разгавор эты быў, што гавора, на першы дзень трэба ісці да ўсходу слонца, так пачуеш, як быкі рычаць там этыя. Такі разгавор быў.

– А выспа тая засталася там, на тым возеры? Ці няма тэраз ужо выспы той?

– Выспы няма. Усё заняло вадой там. Выспы няма. Тока так возера ўжо ніжэй яно па.. як каналізацыі тут падзелалі, усё.

– А куды дзеўся той хазяін з той выспы? Як ён перабраўся?

– Так як? Ён і ўтануў там. Там усё, ужо яго вадой заняло. І быкі, і ён там астаўся.

– А на першы дзень Вельканоцы трэба ісці?

– Да всходу слонца. Такі разгавор быў. Гавора, хочаш пачуць, як быкі рыкаюць, тады ідзі да всходу слонца, пачуеш як быкі рыкаюць. Але чы там хто хадзіў, чы не хадзіў? Эта не знаю я этага разгавора. Тока помню, што расказывалі старыкі яшчэ, старэйшыя за мяне.

– А чаму на гэты дзень слышна? Чаму на Вельканоц?

– Ну так вот, на Вельканоц.

– А не казалі, што там спевы чуваць вельканоцныя?

– Можа там хто што і гаварыў. Я яшчэ пацанка была, як такі разгавор слышала.

– А вы не хадзілі, не чулі?

– Не [*смяецца*]. Тока былі па ягады хадзілі. За ягадамі кала озера там хадзілі. Ну, яна ўжо тэраз якія мэтры две альбо і тры ніжэй, озера як яно было. Бо нашае, дзе Белявскіе, став ест, так эта была звязь. Рэчка шла з озера да гэтага ставу. Вот.

– *То перш яно большае было?*

– Яно большае. Яно вы́жэй. І там на Беларусь як прыяжджалі, там дарога была по-за озеры. Так як во я была ўжо… Ну, ні помню, у каторам гаду ўжо. Можа больш як дваццаці лет і болей. Так ано ўпаўшы ні́жэй. А там была рэчка шла праз дарогу, бо мой брат, як жылі мы там коло Белявскіх, млын там быў. Тэраз там няма ўжо, всё разабрана, тока мур астаўшыся кала ставу этага стаіць. (7)

* * *

– *Ці чулі возера Бык такое?*

– Гэта далёка. На Беларусі там.

– *А чаму яно так называецца?*

– Кажаць, на Вельканоц такія святы былі, на Вельканоц былі, панімаеш? Ну, на быкох тых гараў святам. Ну, этыя быкі праваліліся. Ну… пад землю. І возера назвалі «Бык». На быках гараў, панімаеш? Там яно зарастае ўжо. Там бальшое яшчэ яно было.

– *То чалавек на свята?..*

– Ну, на Вельканоц. Такія бальшыя святы. У нас Вельканоц. Там яйкі, вэндзяць. У касцеле.

– *І ён там праваліўся ў озера?*

– Праваліўся ў озера. І Бык празвалі яго. Бык. Там была, не была – хто яго знае?

– *А можа людзі хадзілі чулі там якія галасы ці што спяваяць?*

– А што там. Яно зарастае там даўно. Што там ужо? Там ужо малое яно. А так тут даўней, што там даўней… (5)

Пра Меднікі Крулеўскія і Казяловыя

– *Чаму такая назва – Юзафова? Ні тлумачылі?*

– А вот чаму Юзафова, так я гэта ні магу сказаць. Чаму Юзафова. Вот як мы хадзілі ў школу за польскія часы і ксёндз да нас на рэлігію прыходзіў. Так нам Меднікі то сказаў чаму. Што быў там каралеўскі маёнтак. Што медзяй былі пакрытыя хаты. Так вот на гэтым аснаваню назвалі ўжо Меднікі. Меднікі за то, што медзяй хаты былі пакрыты. А Юзафова – як чаму назваўшы, то ні магу.

– *Меднікі Крулеўскія называлі?*

– Крулеўскія. Да. А там ест на Беларусі Казяловыя Меднікі.

– *Якія?*

– Казяловыя.

– *А чаму так яны называюцца?*

– А я ні знаю. Калісьці мы на выцечку хадзілі са школы ў Казяловыя Меднікі. Там стаў быў, школа была. А чаму яны там называліся Казяловыя Меднікі, так вот ні знаю. (2)

Легенды

«На сабачай долі жыём»

Так во дзеці малыя былі. Так бывае там сабаку вон адганяіш. Раньша самыя хаця стараліся дзе ў дзецтве, каб пад’есці.

– Вон!

Кажа:

– Дзетка! Не адганяй сабачку і ката, бо мы на сабачай долі жыём!

А што гэта да чаму? Я ні ведаю. Мы пыталіся. Кажу:

– Так а як гэта на сабачай долі? Чаму гэты сабака быў такі?

Гавора, Пан Езус як хадзіў. Па зе́млі ж хадзіў. Па зямлі хадзіў. Тады з людзьмі спатыкаецца і прося там бывае чаго, што. Адна… гэты во. Адна баба такая была, кажа, баявая. Ён прышоў, прося:

– Можа, пані, кавалачак хлеба ма?

Кажа:

– Я сама ні маю хлеба! А ты захацеў хлеба, зара...

Пшэпрашам, што так! Кажа:

– Падатру дзіцяці і табе дам хлеб.

То кажа, тады эты Пан Езус як раззлаваўся. Кажа:

– Ні трэба мне – не будзе і табе!

І зачаў эта сморгаць. А зя́ркі былі аж з долу. А чы эта праўда, чы эта сказка была? <...> Сабакі і каты зачалі енчыць, што хоць на нашую долю астаў.

– *Так з-за таго на сабачай долі жыем?*

– Ну. Сабача доля. (4)

* * *

Ну, на сабачай долі за тое, што колас у збожы. Жыта во расце, тока скольська там каласок? Дзесяць сантымэтраў, сем там, пяць. А калісьці было цэла ад зямлі аж уверх, скока тока вырастае эта збожа і столька зярнятамі запоўнена была эта саломка. Ну, а Бог прахадзіў і людзі сталі... Сталі, в обшчэм, бліны там ці хлеб кідаць, марнаваць. І сабаку ні далі чы што. Дужа сабакі сталі выць, жэ хацеў зусім знішчыць, унічтожыць этыя пасевы. А сабакі сталі пішчэць, каты. Ну, так ён кажа, эта на вашую долю. Так тэраз выходзя, жэ мы жыём на сабачай, на кацінай долі. (7)

«Чаму баба нігды часу не мае»

Ну, так гаварылі так. Эта і нам дзяцём гаварылі, што хадзіў Бог па зямлі. Як помню, бабуля нам расказавала. Кажа, Бог як хадзіў па зямлі, папытаўся ў бабы дарогу. Так кажа, баба палола грады. Гэта ж, мусі, байка. Кажа, палола грады, рукі занятыя, так яна нагой, кажа, вун у гэны бок. Так вот, кажа, за тое гэта баба нігды і часу не мае. А мужык, кажа, стаў з Богам пагаварыў. Ну і праўда, гэтыя мужыкі яны як зойдуцца, то іх трэба бывае праз акно ганяць. А скока вы ж буд-

зіця стаяць? Ці з кілішкам зышліся ці гаворкай. А бабы – яны ўсё не маяць часу. У іх работы і ў хаце поўна, і на дварэ поўна, і ўсюды. У гэтых бабаў. Ці эта такая анэкдотка была сказана, ці эта праўда была? (2)

Як Бог пары робіць

Ішоў Бог па зямлі. Даўней хадзіў. Ляжыць хлопец. Сенажаць касіў, кінуўшы касу, і так вот ляжыць і всё. Бог пытаецца ў яго дарогі. Пробуе яго, які яго характар. Ён нават не падняў ні галавы, ніштo. Нагой паказаў.

– Вон, ідзі туды, – кажа, – пройдзеш.

А як падышоў Бог далей – дзеўка жнець, там збожа якое, сярпом. Пытаецца Бог дарогі. Так яна кінула серп на сноп, падвяла яго, паказала:

– Во тут ідзі, тут правільна выйдзеш.

Тады ён кажа:

– Ты малайчына, правільна сказала, але за то твой муж будзе гультай каторы.

Так вот тэраз і гавораць, жэлі жонка працавітая ўдасца, то мужык – гультай. А ежэлі мужык працавіты ўдасца, так – наадварот [*смяецца*].

Так вот. Гэта я чуўшы, так многа смяюцца. (7)

Былічкі

Пра знахараў і чараўнікоў

– *А скажыце, ці былі такія людзі, што даўней замаўлялі тут на вёсцэ?*

– Былі. Была там, як кладбішча во, там была хатка такая старэнькая. І там в этай хатцэ жыла бабушка старэнькая, нават яна мая бабця была. Ну, яна ні па радні бабця, так. Я помню, на Вельканоц па яйко да яе хадзіла, як малая была. Так яна замаўляла. А яна наўчылася [як]. Там выжэй другі домік ёсць, там любіла гэтая жэншчына-старушка каровы порціць. Малако адбіралі. Як то там, ні знаю! Ну гэтая мела адну карову, масла мела, всево. А этая – две каровы і малака не мела. Яна раз сабралася, пашла, гдзе-то, сказалі, там у Катловцэ быў такі чародзей. Ішчэ гдзе-то быў… У Катловцэ быўшы. Помню, старыкі расказывалі. Я яшчэ малая была. Помню, так з інцірэсам слухала. І ішчэ гдзе-то. Так ана дашла да гэтаго старыка і ён яе навучыў. Сказаў, што зрабіць:

– Яна прыдзе забіраць ад вас што-колек аддалжаць. Вы ей не дайце!

Ну, так ана прышла этая. Цэлаю недзелю была пашоўшы, не было яе дома, покі нашла этаго старыка, покі ён ей там всё расказаў, што здзелаць. Прышла яна і здзелала, што ён ей сказаў. І эта жэншчына прышла рэшато пажычыць. А сказалі ей ні даць нічыво. Этая суседка выгнала яе, ні дала. То ана патом так балела крэпка, што сказала, дзяржалі мужчыны яе, як яна не дала ей эта, што ана хацела ўзяць з этай хаты. Ну і пасля ўжо абярнулася ім млека этае, каровы сталі харошыя. Былі тутай. Але тэраз ужо німа. Тэраз дзяцей ужо іхніх німа, там внукі.

– *А як фамілія яе была, той бабы?*

– Францішкова, Францішкова называлі, а Юцкевічо́ў, мусі, была чы што… Але яна, эта ўжо даўно, я яшчэ малая была, як яна ўмерла. (7)

* * *

– *А чарадзея таго ў Катлоўцэ як фамілія была?*

– Ні знаю.

– *То ён дужа моцны быў?*

– Да, гэны дужа моцны быў! У Катлоўцэ, што быў. Гаварылі. Помню, мой ойцец яшчэ жыў, сядуць бывае, сабяруцца вечарам і расказываяць. Ну гэты ўмеў што-та там здзелаць і гэты ўмеў што-та здзелаць. Сядуць водку піць, кажа, гэты там жа замовя яму і падсуне, каб ён выпіў. А ён панімаў, што яму здзелана ўжо што-та. Гэты ні п’е. А тады гэты здзелаў яму паставіў. Кажа:

– Я то выпіў, а ты, – кажа, – чаму не піў? Вот і я крапчэйшы ад цябе.

Ну і помню такі разгавор. Эта яшчэ малая была я.

– *Эта чараўнікі такія былі?*

– Чараўнікі былі. Мелі ксёнжкі такія даўней. Тэраз ужо німа нічога.

– *А якія ксёнжкі?*

– Ну, якія ксёнжкі? Чарадзейскія. Мелі ксёнжкі чарадзейскія, але тэраз ужо іх…

– *Так а што яны ўмелі чараваць?Як яны, што рабіць, тыя чараўнікі?*

– Ну, як яны? Ну, і ўмелі што-та зрабіць. Чалавеку плоха было і всё.

– *Так яны дрэнныя былі? Ці былі і добрыя?*

– Можа яны там і добра што рабілі. Мы не мелі з імі жаднай звязі. Там нічога не знаю. Але гаварылі, што. Вот. (7)

Каляндарныя абрады

Каляды

Пра Куццю

На Куцю то рабілі мак найболей. Мак. Мелі такія. Тарліца называлася. Во такія латушачкі. Во такія. І гліняныя. І такое з палкі, з дзерава, такая качалка. Такая круглая. І вот запарывалі і мак гэты, і макаўніцы. І пяклі разныя там. І пончкі пяклі, і клёцкі. І мёдам, як хто мае, і сахарам засаладзілі мак гэты. Абаранкі куплялі. Бліңькі пяклі такія. Аладкі пяклі. <…> Мой ацец быў партной, так он шыл. Он очань харашо шыл. Так ён меў, хоць быў бальны, але мы мелі. А людзі некаторыя картофлю таркавалі і выціскалі, эта такія клёцкі пяклі і з макам елі.

– *А колькі мусіць быць страў на стале на Куцю?*

– Ну, дванасця. Дванасця.

– *А чаму?*

– Ну, хто яго знае? Усё ж адзін аднаго: «Трэба. А я столька, а я столька». Ну, вот сколька рабілі. Было цяжэй рабіць раньша, як тэраз. Тэраз усялякія салаты якія там. Эта поснае ж нада, каб было бы ўсё. (1)

* * *

Як Куцю святкавалі? Вот арганісты возя аплаткі перад Куцёй. Цяпер то ўжо ідзеш у ксяндза купляеш аплаткі, а раней арганісты вазіў па хатах. Ужо там за аплатку арганістам што-колек плацілі. Ён усё браў. Ён меў хазяйства, так ён браў і збожа, там і цыбулю. Ну што ёсць, тое браў ужо арганісты за аплатку. А тады ўжо на… дваццаць чвартаго робяць яду поснаю. Ужо вечарам, там у часоў дзесяць якіх сядаяць куцю есці. А ў дванасця ўжо на пастэрку ідзём пяшком. Цяпер ужо машынамі едуць. У дванасця часоў на пастэрку едуць у касцёл. А так ужо, хто мог – той пяшком хадзіў, а хто не мог – ужо ў хаце.

– *Ну а перад Куцёй у лазню хадзілі?*

– У лазню завшэ ходзім, а цяпер так мы і штосуботу ходзім, як маем дзе памыцца. Хто меў лазню, то хадзіў. Хто не меў, ды ў хаце памыўся.

– *З ранку прыбіраліся ў хаце?*

– Ну, прыбіраліся з раня, а то яшчэ і днём раней. Ужо ўсё прыбіраяць, шыкуяцца да свята людзі, всё чысцяць.

– *Ну а колькі патраў мусіла быць на стале?*

– Дванасця.

– *А чаму так?*

– А вот чаму дванасця, як бы за тое, што Пан Езус меў дванасця апосто́лув. Казалі. Так вот эта ўжо дванасця патраў трэба, каб было на стале. Завшэ ўжо. Лічылі, каб што. Што бы не была, але каб дванасця ўжо было патраў.

– *Сена клалі?*

– Сена. Абрус. На абрус ставяць у талерацэ ўжо аплатку. Тады этай аплаткай ламаяцца ўжо з усімі. Цалуяцца, паздраўляяць.

– *А хто пачынаў вячэру? Ужо бацька?*

– Як раней жыў дзядуль, то дзядуль пачынаў вячэру.

– *Старэйшы самы?*

– Старэйшы. Самы старэйшы. Бацька. А тэраз ужо, як ядзём аплатку, так тут ужо такіх з маіх дзяцей нікога старэйшага няма, так ужо мяне застаўляяць.

– *А дзядуль як пачынаў?*

– Ну, гаварылі «Ойча наш» і «Здровась Марыя». Перажыгнаяцца, зтавораць «Ойча наш» і «Здровась Марыя». Ну і: «Дай, Божа, шчасліваго года дачакаць». Вот эта быў пачатак ужо. (2)

* * *

– *Як Куццю даўней святкавалі? Колькі патраў трэба, каб было на стале?*

– Гэта патраў, гэта нада дванасця, чы сколькі іх там нада патраў. Но я гэтаго не рабіла. Я рабіла пышкі там. Рыбку падсмажу. Сялёдку там, яе прыстрою. І на сыра, і смажыла тую сялёдку, там і з мукой заварачывала дзецям. Клёцкі дзецям рабіла. Вот такое. Вот. Там салацік які з бурачкоў зробіш. Вот такое.

– *А як стол, сена трэба пад абрус?*

– Сена падкладую, так і тэраз як ядзём куцю, сена паложым і тады ўжо засцеліш эты стол. Тарэлачку паставіш, аплатку паложым і ўжо ядзём гэтую куцю.

– *А трэба талерку адну пустую? Нябожчыкам нібыта ці там?..*

– Ну, як нябожчык, ну так талерка пустая. І хлеб з соляй на тарэлачку ложыцца, еслі нябожчык. Тарэлка і з соляй. (3)

Калядныя варожкі

– *А ці варажылі на Куцю даўней?*

– Я там так надто не варажыла, але троха ж як яшчэ… замуж можа хацела.

– *Ну а як?*

– Найболей ніяк не варажылі. Вот выйдзем, смяёмся там як. А бывае прылятали, збяромся маладзёж после Куці. І вот плот гдзе абымалі і сколька шчыталі, сколька этых ці ў пару нашчытаем. А як сядзіш куцю есці, то тады выбіралі з-пад абруса сена сколька там такіх. Пашчытаць сколька ці ў пары. А хлопцы болей, а хлопцы то надто закрывалі, а я не знаю падзеле чаго яны закрывалі, закрывалі дзверы надто. Вот з'ясі куцю і мы жаж бывае яшчэ як тут блізка, то тэраз во да касцёла хадзілі яшчэ во. А яны ж упільнуяцца і з гэнай стараны закрылі дзверы. Назаўтра ўстанеш, ніяк не адкрыеш дзвярэй. То іхная мода была такая. Дажа было, я помню ездзіла, была ў бальніцы ў Гродне, і ехала на Куцю я чэраз Ашмяну́. І вот ашмянскія там, дзе этыя… брамкі этыя паздыманыя все і паразложаныя. (1)

* * *

Гэта толька, знаеш, ужо як маладзёш былі. Так там ішлі дровы збіралі. Лічылі сколька да пары паленаў. Платы там абымалі. Там слухалі, дзе сабакі брэшаць, у тую старану замуж пойдзеш. А ці эта праўда была? Пагавор такі быў ужо. Нам гаварылі так. Эта ўжо куцю з'еўшы.

– *А як варажылі дзяўчаты, каб мужа будучага прысніць можа?*

– А ведаеш, я скажу так. Што мы як тут былі так ні ў вёсцэ, на колёніях, так мы ні сабіраліся нігды дзяўчаты і варожкамі гэтымі ні займаліся. Бо хата ад хаты далёка, а ўвечары ні хочаць, то хто там будзе схадзіцца куды. А старыя так і не любілі, яшчэ каб так маладзёжы набралася там поўна хата і шумелі, як у нас было. (2)

* * *

– *А ці варажылі на Куццю дзяўчаты там?*

– Варажылі. Я сама варажыла была.

– *А як?*

– Хату падмяту, смяццё вынясу сыпаць і гэты во… І тады слухаю, дзе сабака забрэша. Там замуж пайду.

– *Ну так ці спраўдзілася?*

– Бог яго зная. Ні помню. <…>

– *А сена з-пад абруса ці цягнулі?*

– Цягнулі. Да. Цягнулі, з-пад абруса цягнулі сена.

– *І што тады? Ужо як там варажылі?*

– Ну, варажылі ўжо такое як выцягнеш длугае сена, так будзіш багаты ўжо, ужо выйдзеш за вялікага, за багатага. (3)

Прыкметы

Эта ўжо во старая, чула, як мне саседка расказывала. Еслі на Куцю многа звёздачак на небе – куры будуць надта нясціся. (3)

* * *

– *А як снег вялікі на Куцю, то што?*

– Уражай, гаворацць, будзе. Да. Што ўжо будзе. Еслі снег ілі вот на дрэвах снег, абснежаны, такі ўжо як такая шаць. Кажа, што ўражайлівае лета будзе. (3)

Сена з-пад абруса

– *Ну а вот сена з-пад абруса, куды яго трэба было?*

– Жывёле нясуць. Ну, там сколька падсцеляць. Сколька там пад абрус сена сцеляць. Ну, так вот панясе там гавечкам, там карове, там каню. Вот усім па трошку занясе.

– *А куці не неслі?*

– А аплатку… Аплатку так не няслі, з аплаткай ужо бывае после свята дзеці з'яжджаліся ўжо, так паздраўлялі потым, то дзяцей, то суседы прыдуць. То ў нас такая была. Аплатку не насілі. (2)

* * *

– *А ўжо на другі дзень сена куды этае дзяюць?*

– Сена, мы збіралі сена і курам падсцілалі ў гушты. Кароўцэ няслі. Каровам няслі. Паложым кароўцэ. Авечкі трымалі. Эта няслі карміць.

– *То а курам?*

– А курам у гушту, дзе яны нясуцца. Кажа, тады ўжо нясціся будуць харашо. (3)

Святыя вечары

Ну, ужо тады ж ні прадуць, ужо нішто.

– *Эта як сонца сядзе ўжо?*

– Ну ні сонца. Бывае, што ўжо і сцямнее. Ну і ўсё. Эта ўжо шчыталіся святыя вечары. Так як у вёсках, ну то што? Сабяруцца дзяўчаты там, то песні спяваяць, то што. А як у нас на колёніі, так там такія святыя вечары. Не было, як яшчэ за польскія часы, ні тэлівізара, ні свету. Лямпы гарэлі. Мы свет дасталі ўжо за савецкай уласцяй. У нас не было свету. Так што рабіць? Палезуць ці якую лямпачку, ці куралёк запаляць. На печы ксёнжкі чытаяць седзячы. Былі рускія печы. Ужо цяпер і печаў німа ўжо этых рускіх. Паразварачвалі. (2)

Тры каралі

Тшы крулі хадзілі. Помню, мы яшчэ баяліся іх. Прыдуць там намазаўшыся сажай з віламі на чорта.

– *А хто там? Чорт?*

– Ну, людзі. Ну, чорт. Хвост прычэплены. Чартам адзеўшыся, які кажух перавярнуўшы, там ізноў намазаны, твар увесь у сажы. Ну, а мы тады ходу, крычом, уцякаем, а ён з віламі скача па хаце. Хадзілі. Яшчэ хадзілі, яшчэ як мае дзеці гадаваліся.

– *А хто там – чорт? Цыган там? Ці хто там?*

– Ну, там яны хадзілі, там ужо паадзеваўшыся. Белую сукню адзене, там корону якую на галаве. Хадзілі яны. (3)

Запусты

Ну, мяса елі болей. Загаўлялі. Хто гасцілі во гдзе там во.

– *Эта ў аўторак?*

– Да. Да дванастай можна ночы есці ўжо. Мяса там. Мясное што. (1)

* * *

Ну, а што ўжо на Запусты? Сабяруцца, там па кілішку вып’юць, там мяса. Ужо на Папялец ужо мяса не ядуць.

– *А колькі разоў трэба было пад’есці на Запусты?*

– А сколька, мусі, хто хацеў.

– *Як больш, то лепш?*

– А хто яго ведае, ні ведаю. Ні казалі там нам сколька.

– *А што на Запусты елі? Тлусцейшае?*

– А што елі на Запусты? Як на вёсцэ. Кілбасаў зварацьтам ужо, што-колек спякуць смачнейшага. Болей мясное на Запусты елі. А ўжо на Папялец ужо там сялёдку, калі маеш. А не маеш сялёдкі, квасу якога, бульбы навараць.

– *А на Запусты не было такой моды, што дзецям арэлі такія рабілі гушкацца?*

– Эта бывае як у каго бэлькі былі ў хаце, так да бэлькі прывяжаць вяроўку, там дзеці. А так зімно, куды іх выправіш дзеці, калі яны не мелі што абуць цёплае.

– *У гумне можа рабілі?*

– Не, не рабілі.

– *У хаце?*

– У хаце.

– *А чаму так эта?*

– Ну, веш, як куды там дзеці, як.. Я такая, можа быць як у вашых гадох, за польскай было ўсё доргае. Людзі ні мелі ні… Рэдка хто меў з людзей ровар. Эта з выёнтку хто меў ровар. Таксама ўсё. Як і карасіна была доргая, так і цукер быў доргі. Усё было дарагое.

– *То можа, казалі, лён каб даўжэйшы быў, то трэба гушкацца?*

– Вот гэтага не ведаю. Я забабонаў гэтых ні помню, ні расказавалі.

– *Што на конях там ездзіць?*

– Ну, на Запусты запрагалі коней. Як ужо ехалі куды ў госці, бразгуны надзявалі каню на шыю. Ужо з бразгунамі ехалі. Ці ў касцёл ужо едуць, так бразгуны. І на каня бразгуны начапяць, ужо як едуць. Але так эта, вэдля чаго гэта, так я ні ведаю, ці гэта. (2)

* * *

Запусты эта гулялі. Канечна. Збіраліся, гулялі. На Запусты закладалі коні, хто мае, і ездзілі. Снегу ж на Запусты. І яны ездзілі. Ездзілі, ад'яжджалі, эта такое, кажа, ляны сеялі. Эта лён будзе радзіць. Гэта вот я чуўшы, што кажа, на Запусты эта трэба аб'ехаць, эта лён будзе радзіць.

– *Эта трэба было есці тлустае?*

– Ну, на Запусты трэба есці дванасця раз. На Запусты. Эта я так чуўшы. Так, а хто там есць на Запусты дванасця раз? Ну, мяса, усё. На Запусты – эта мяса ўжо елі. Там кілбасаў, мяска. Помню, мы яшчэ былі дзецьмі, мама ўжо навара, кажа, ешце, бо заўтра ні дадзём ужо вам, будзіце толькі сялёдачкай і рыбкай.

– *А дзеці гойдалкі на бэльках не рабілі на Запусты?*

– На Запусты – не. А так бывае як нам, дзяцём, бывае рабілі. Вот. На Запусты.

– *У гумне можа?*

– Ну, і ў гумне, і на дзядзінцу бывае дзе строілі бацькі там ужо. Рабілі дзяцём катацца там, калыхацца. Вот такія калыханкі. (3)

Пост

А после ўжо пост. Ужо сухадні пост быў. Ні так як тэраз, во пост ужо тэраз толька ў пёнтак і то ў Адвэнце і ў посце. А раньша быў пост. Дажа малака не елі. Алей гналі. (1)

Звеставанне

Ну, ні ходзяць і цяпер [у лес], а чаму ні ходзяць, вот і ні знаю. Ужо на Звеставаня ні пазваляяць. Што кажа, ужо Звеставаня, ужо каб з лесу нічога не нясці. Што як бы воўк там жывёлу пакрадзе, калісьці гавечкі. А тэраз, так я ні ведаю. (2)

* * *

– *Скажыце, а на Звеставанне ці можна ў лес хадзіць? Вітку там якую ці палку прынесці?*

– Нет.

– *А чаму?*

– Ні віткі, ні палкі. Эта гад прыдзе дахаты. Дзе толька паложыш – прыдзе гад. Маей цёткі, вот мамінай дваюраднай сястры муж. Ён пашоў у лес. Чаго ён там хадзіў? І прынёс вітку з лесу і палажыў на ложку на падушку. І летам гадзіну яна знашла на падушцэ. Потым прывёз там чалавек тожа дроў з лесу і палажыў

Ядвіга Лыгіна (Аляшкевіч) з вярбой. В. Янулішкі Віленскага р-на. Фота аўтара. 2011 г.

пад хлеў. І там быў гад. Гэта ўжо на Звеставане не можна нічога з лесу насіць, ужо гэта я даўно знаю.

– *А рабіць на Звеставанне?*

– Ну, тожа празьнік. Звеставане. Птушачка гнязда, гавораць, ні віе. Ужо гэта на Звеставаня. Ужо нільзя гэта. (3)

Вербная нядзеля

Самы рабілі [вербы]. А я нігды ні куплёныя. Во гэта сама вербачка. Гэта яе выражыць, сваю вербачку, ялавец… <…> Прыхадзілі дахаты: «Верба б'е, ні заб'е. За сем ноц Вельканоц». Эта я і дзяцей, як хадзіла, бывае дзецям. Яны ж чакаяць. Ой, ужо будзе Вельканоц! А што тэраз Вельканоц, еслі тэраз штодзень Вельканоц? Штодзень мяса, штодзень булкі, штодзень усё. Тэраз на Вельканоц, калісьці гэтаго не елі, што мы тэраз ядзём. Вот. (3)

Вельканоц

Качанне яек

Качалі яйкі. <…> Ражкі там рабілі якія. Я там на гэта… Я там не хадзіла.

– *А якія ражкі?*

– З папераў. З папераў такія вот скручывалі і там тады качалі яйкі ў этых, як яны там рабілі. (1)

* * *

Эта была мода, а ўжо тэраз так ужо ніхто нідзе ні збіраецца. А раньша збіраліся, качалі гэтыя яйкі. Дажа ні то што там якія дзеці, алі эта взрослыя збіраліся і качалі. Эта я помню.

– *То а як там? Латок такі ці?..*

– Ставяць там такое выжай, такую як… ну… такую як дошчачку і там ужо тады коцяць гэтыя яйкі. Адзін скоча, як чыё яйко паб'ецца, вот гэта ні помню, што-то там яны выігрывалі гэта. Чы яны гэтыя яйкі забіралі. Вот я ні помню гэта. Помню, што качалі яйкі. (3)

Лалоўнікі

Хадзілі. Валоўнікі то хадзілі. Валоўнікі хадзілі. Ужо мама мая пастукае, нас пабудзя і мы ідзём слухаем, як яны співаяць «Ці можна тэн дом падвасэліць?» Адныя адходзяць, а другія прыходзяць. Ну, і яно і тэраз. Во тэраз во, гэтыя часы неяк у Медніках. Тут і ў Медніках таксама. І муж мой хадзіў. І я хадзіла яшчэ з мужам.

– *А якія там лалымкі спявалі?*

– «Васолы нам…» спявалі і вот там спявалі, яшчэ там ксёнжку болей бралі, з ксёнжкі. А які дзядзька стаіць слухае пад акном, еслі памыляеся альбо з ксёнжкі, так тады не хоча даць чаго. А так то чоколядкі якія там, і яйкі давалі. (1)

* * *

Лалоўнікі хадзілі. Пад вокны прыходзілі спявалі. «Васолы нам дзісь дзень настаў». Але па-польску ў нас спявалі. У нас не спявалі ні па-беларуску, ні па-руску, а па-польску спявалі. (2)

* * *

– *Вот як Вельканоц ужо, скажыце, лалоўнікі ці хадзілі?*

– Хадзілі. Вот ужо нескалька гадоў ні ходзяць. Німа ўжо такіх у нас у вёсцэ. Ужо такія, каторыя хадзілі, ужо пастарэлі, ужо ні ходзяць. А раньша хадзілі. Ужо бывае вечарам, ужо пад акно стукаяць.

– *А на другі дзень ці на першы?*

– На першы. Эта на першы.

– *У нядзелю?*

– Да. Эта на першы дзень вечарам лалоўнікі ідуць. Помню, у акно пастукаяць:

– Чы можна тэн дом падвасоліць?

– Ну, васаліце!

Лалымкі співаяць.

– *А можа помніце якую лалымку?*

– Ні помню. Гэтага ні помню ўжо. Помніла, умела, ужо я многа пазабывала. Умела многа частушкаў такіх. Знала, як яшчэ была ў моладасці. А тэраз я ўжо нічога ні помню.

– *А паненцы ўжо што спявалі, каб замуж яна вышла?*

– Ну, спяваяць ужо. Эта лалымка яе называлі ўжо. Ужо там як яны зачнуць спяваць. <…>

– *А хто там хадзілі? Моладзь, мужыкі?*

– І мужыкі, і бабы хадзілі. Там збіраліся мужыкі маладыя, бабы маладыя. І дзеўкі бывае хадзілі. Кошык з сабой насілі. Яйкаў ім давалі на дарожку.

– *А хто кошык насіў? Як таго чалавека называлі?*

– Як яны звалі? Сярун казалі [*смяецца*].

– *Сярун? А чаму так?*

– Ну, ні знаю. У нас так, кажа: «Ну, ужо сярун з кашом ідзе!» [*смяецца*]

– *А так там мелі ўжо гармонік, там ці што?*

– І гармонік насілі. І бэз гармоніка хадзілі. Збіраліся харашо, бывае, спяваяць, ходзяць.

– *Са скрыпкай?*

– Скрыпкі то ні чула, а з гармошкай то хадзілі. Хадзілі. Яшчэ во мае дзеці як раслі, яны тожа. Ужо ўнукі ў мяне. Як унукі ўжо тожа:

– Бабця, а чы прыдуць этыя спяваць?

– Прыдуць, – кажу, – прыдуць, паспяваяць вам. (3)

Лалымка

Слічна паненка по садзе ходзіла,
Руты, мяты збірала,
Вянэчак звівала.
Дай, Божа, нам тэн вянэк зносіць
І нас на васэле папросіць.

<…>
Для паненькі во. (1)

Жакі

У панядзелак хадзілі жакі. На ранку завшэ жакі прыляталі. Ужо дзеці ляцелі. Мае то дзеці не хадзілі і мы не хадзілі. Мы неяк не хадзілі. А хто яго знае? Неяк мы…

– *А як жакі прыходзяць, то што яны ўжо гавораць?*

– А яны гавораць, што яны там… От, некаторыя, што яны там… Я і не помню, што яны гавораць.

– *Ну трэба, каб яйко далі ж?*

– Ну.

– *Выпрашваюць неяк там?*

– Эвангелію такую гавораць яны болей, а яйко так ужо там кажды сам знае, што ўжо там ні адно даеш. (1)

* * *

– Эта ў першы дзень вечарам лалоўнікі, а жакі калі? У жакі калі хадзілі дзеці?

– Эта хадзілі тожа на першы дзень.

– То ўжо з раніцы?

– Да, з раня. Ужо як свянцонае з'ядзём і ўжо дзеці ідуць у жакі. Мае то не хадзілі. Я не выпраўляла па вёсцэ там хадзіць. У мяне было сваіх і яйкаў яны мелі, і ўсяго настроена, у мяне завсегда мела пятнасця курэй. Так этых яйкаў, кажу, ні трэба хадзіць і прасіць. Ні нада. Вот. А так прыхадзілі. Во дажа, мусі, гадоў пара як прыхадзілі тожа, помню, тэж дзеці. То цукеркаў ужо тады дам, яйкаў. Дам цукеркаў, купляю ўжо, каб яны. (3)

Градавая серада

– Казалі, што ў сераду як бы Градавая серада?

– Ну, усё кажаць. Святкавалі. Як там святкавалі? Таксама, як хто дзе якая работа была і хазяйство мелі, то мусілі і рабіць эта. Але гдзе ўжо там…

– Ну, а чаму казалі, што ў сераду ўжо там?..

– Градавы дзень. Казалі. На сераду. На трэці дзень. (1)

* * *

– А вот Вельканоц чатыры дні святкавалі, а ў сераду ці рабілі?

– Нет, эта ў сераду. Ні тэраз, ні даўней. Эта ні рабілі. Эта ў сераду, гавораць, што эта очань такі ўжо град адбівае ўсё чыста. Эта ўжо ні рабілі. В сераду на чварты дзень ні рабілі. Вот ёсь гэта, як называяць, Шосьнік, Дзевятнік. Тут у нас. Вот гэта тэж гэтымі днямі нельзя рабіць. (3)

* * *

– А ў сераду ці можна было пасля Вельканоцы працаваць?

– Ну, дак я гавару, чварты дзень што рабілі? Тока рабілі ў хаце, што мелі там. Вот такое там, то вязалі раньша, пралі там. Во такое рабілі. А на палях не рабілі. Палёў не чапалі.

– Не казалі, што градавы дзень?

– Эта градавы дзень быў.

– То, калі будзеш працаваць у сераду, то тады град палеткі паб'е?

– Да. І град збіваў, і наваднене было тады на… Гдзе найдзе вот хмара такая, саб'ець зямлю. Мы самыя сеялі і тожа. У калхозе былі. І коні. Цяжка было. Калі давалі. Далі на… Ну на сераду, сказалі. Вот тром хазяінам – лошадзь. І ўсё. І пашлі сеяць. Усё пазбівала. Да вечара ўсё выплыла. Мы тэраз нікагда ні прыказаў ні дзяцём, ні сама. Не трэба. (4)

Праводная нядзеля

– А вот праз тыдзень ад Вельканоцы, гэтая нядзеля ўжо як называлі? Правадная можа?

– Правадная эта праз тыдзень. Эта ў нядзелю ўжо за тыдзень. У нядзелю Праводная. Мы называлі.

– Ну і што тады ўжо?

– Ну тэж у касцёл хадзілі, маліліся. Яшчэ яйкаў.

– А на кладбішча не хадзілі?

– На кладбішча хадзілі. А як? І на Вельканоц ідзём на кладбішча. Яшчэ некатарыя людзі так… ужо я ў дзецтве так не помню, а во тэраз ужо была замужам, взрослая, старая дажа, некатарыя нясуць яйкі на кладбішча. Эта збытэчна. Што ён зьесць там нябожчык эта яйко?

– А даўней хадзілі на Вельканоц толькі?

– Ну не, хадзілі, кажды дзень хадзілі хто. Але ж даўней так не чысцілі як тэраз магілы пачышчаныя. Тэраз ваабшчэ ўжо як на Ўсе Святыя, на Задушны дзень, то Божа! Зіхаціць магільнік.

– На Праводную – яйкі красілі апяць?

– Красілі некатарыя тожа. Накрасяць ужо, за Вельканоц з'ядуць, новыя красяць на Праводнаю.

– А не хадзілі там хросныя бацькі ўжо да дзяцей сваіх на Праводную?

– Ну чаму? Хадзілі, збіраліся ўсе родственікі бывае гдзе. Ну ні на каждыя. (3)

Сёмуха

– А ўжо на Сёмуху ці плялі вянкі каровам?

– Да, плялі. Плялі. Прыхадзілі каровы з вянкамі. Вот.

– То ўжо трэба было этаму пастыру?

– Этаму пастыру ўжо тады давалі падарак. Ужо давалі ваабшчэ. Давалі яму ж, ні помню, што там давалі, алі давалі яму.

– Эта ўжо іхнае свята?

– Да. Гэта карова прыходзя з вянком. Ужо тады даюць. (3)

Зельная

На Зельную так свенціцца там ужо. Адна Зельная – кветы свенцім. Вот. Зёлкі ўсялякія, кветы. А другая Зельная – морква, капуста, бурачок. Вот гэта такія.

– Першая – гэта пятнаццатага?

– Эта свенціцца петнаццатаго і гэта свенціцца потым осьмого вжэсня. Свенцілася. <…> Потым жыта насілі свенціць тожа. Свенцілі, вот як сеялі раньша.

– Восьмага жыта?

– Да. Эта свенцілі жыта тожа. (3)

Усе Святыя

Але даўней, я помню, сама. Плялі вянкі, дрот такі быў зроблены бальшушчы і там латкаў наламаіш. З латкаў віеш. Сама віла. Там кветкаў во такіх усялякіх,

вот іскуственых якіх. З паперы найболей. Там іскуственых ні было. Гдзе яны? Я іх ні відзела. А паперы, накупляем паперы. Вечарам прад Усімі Святымі за тыдзень сядзём і дзеці бывае памагаяць мне там. Я кручу іх яшчэ на пруток такі, каб яны былі такія скручаныя. І этыя квятачкі рабіла і ў гэты вяночак паставіш і ўсё. (3)

СЯМ'Я І СЯМЕЙНАЯ АБРАДНАСЦЬ

Пра роды

У полі радзілі. Радзілі то ў хатах. Я сама двое дзяцей у хаце радзіла.

– *А прымала бабка?*

– Прымала саседка, тут была бабка і прымала. Адзін раз, ужо за калхозам. Асталася адна ў хаце, нікога няма. А муж быў брыгадзірам тады ў калхозе. Гляджу, тут сена грабуць. Памахала рукой. Ён кажа, а дзе ж тут, трэба ляцець аж у Меднікі, эту скорую вызываць. Ні тэлефонаў тады не было яшчэ. Ні мелі з сабой нічога. Так бабулю гэную пазвалі. Гэная бабуля роды прыняла, так і вырасла і дзісь жые. (2)

Адведзіны

А святкавалі, чаму там? Даўней святкавалі і вечарам, і назаўтра ішлі. Там насілі. Аладкі пяклі, яйкі пяклі. Яйкі пяклі. Во там яшчэ расказавалі, я там ужо ні была там гдзе, але так гаварылі, што адзін мужык гаварыў, што люблю я гэтыя аб'едзіны. Ні адведзіны, а аб'едзіны [*смяецца*]. Як прыходзяць. Што напякалі яйкаў. І дажа іх ні, як так во пячэцца, так ні пераварачавалі яго. Такое тут во жалток такі красівы. А этых наб'юць во сколька ў місу такую, спякуць, а гэтымі ўбіралі во, і аладкі пяклі.

– *То эта як на адведзіны ішлі?*

– Ну. І на хрэсьбіны тое сама.

– *Але на адведзіны мусілі бабы адныя ісці?*

– Ну, ішлі бабы, але там большэ, гдзе бліжэй так і мужчызнаў клікалі ўжо потым. (1)

Хрэсьбіны

Пра бабулю

– *А на хрэсьбіны ці тапілі бабулю?*

– Ну, тапілі бабулю.

– *А як?*

– У нас во ў ванну былі ўтапіўшы. Мяне чуць не ўтапілі [*смяецца*].

– *То мусілі адкупляцца гарэлкай?*

– Ну. Ну вот што там ужо адкупіся гэтай гарэлкай на хрэсьбінах. Было гэтых водкаў. Было.

– *Ну, а бабуля мусіла напячы этых пячэнняў ці чаго?*

– Ну, пякла тая бабуля. Альбо во на свадзьбу, еслі першыя сваты. Так вот эта сваці была першая, то мусіла яна стол зрабіць назаўтра салодкі. То там, сколька там каштавала, сколька ўсяго трэба было. І там і торты, і там якія цукеркі, і там бутэлька якая ўжо лепшая. Тэраз ужо шампанскае, а перш ужо ж ні было этаго шампанскаго, ужо ж нешта трэба было. (1)

* * *

– *Ну а як хрэсьбіны, то яе ўжо запрашалі?*

– Запрашалі ўжо бабулю на хрэсьбіны. <…> А нічога там бабуля ні пякла.

– *Ні кукарэкала там?*

– Ну вот на цукеркі бабулі дадуць. Яна паставя на стол. А гэтыя цукеркі потым выкупляяць на хрэсьбінах ужо. Ну і бабулі завшэ ўжо дарылі там. То на блюску, то на сукенку, ужо за гэта бабулі ўжо. Я ні брала грошы ўжо. Бо цяпер то за ўсё бяруць. (2)

Пра выбар кумоў

А болей нeяк, я ні знаю, у нас як было так, што болей суседаў. Кажа, свой на... Была прымавіско такое: «Свой на баку, а сусед на ваку!» Ужо болей суседаў выбіралі. (2)

Вяселле

– *Ну, але як васэле? Там ужо?*

– Васэле. А якое было васэле? Разве так як тэраз? Эта васэле. Напякуць пірагоў, наварaць мяса – і гэта было васэле. У хаце там васэле, музыка, гармонік грае. А тэраз чорт знае што!

– *Так вот па сонцу пускалі ці як?..*

– Вот я гэта ні помню, што як пускалі.

– *Ну, як маладыя вып'юць, то яны мусілі во так падкінуць угару трошкі?*

– Ну, некатарыя падкідалі. Ужо і я была на васэлі. Ужо вып'яць і ўгару ў паталок льюць этую водку.

– *Зычаць чаго?*

– Ну, ужо жычаць, каб былі во вясёлыя, багатыя, танцавалі, дзяцей многа радзілі. Вот гэта была такая гаворка. То эта і я была ўжо на васэлі і з мужам, так гэта відзела, як рабілі некатарыя. Але гэта ўжо дурная мода. (3)

Пахаванне

Тэраз чалавека хаваяць – грошы бяруць. І па ім спяваяць – грошы бяруць. Тэраз я ні знаю, такі народ стаў, што мне дзіва з этаго народу тэраз! Што ні было такога жэстокого народу як тэраз народ стаў! Раней у нас было так. Еслі пахароны ў каго – ідуць людзі зада́рма памагаяць, зада́рма і труну зробяць

з доскаў. Няма яшчэ сваіх – саседзі знясуцца па дасцэ, бо там ні куплялі даўней доскаў. Зробяць труну і крыж зробяць. І па нябожчыку спяваяць, нігды ніхто там ні капейкі ні возьмя! А тэраз, так тэраз я ні знаю. Тэраз у нас тут ходзяць дзве бабы такія співаць. Паспявалі, як прышлі ў часоў дзесяць, да дванастай паспявалі. На заўтра:

– У сколька вы там будзіця?

Там:

– У едэнасця.

Покуль пахаваяць на магільніку. Паспявалі там ужо на абед – сто літаў! (2)

Народная медыцына

Пра лекаванне замовамі

Ну, вот лячыліся. Па-разнаму лячыліся. Таксама было, як тэраз во. Сколька доктар, то доктар. А лякарства гэта во такое до́ргае. І лячыліся, вот мая ўнучка тэраз во ляжала ў бальніцы. У бальніцы ляжала. Во тут прышча такая на назе была. І там ужо прызналі, што ружа. А некалі то замаўлялі ўсё. Гэтыя ружы. А тэраз ужо і врачы нібы прызнаюць. Ну што? Пабыла. І тут я прыехала, вродзе бы было нічога ей. Там і капельніцу ставілі, цімпературa была. Мусі, нядзелю пабыла, апяць паявіліся этыя. І вот і апяць. І замаўляць хадзіла, і хто яго знае, што тут памагала во? І лякарствы на пяйсят літаў, напісалі там нейкія лякарствы.

– *А што былі, што замаўляў тут нехта?*

– Тэраз німа ўжо гэтых бабаў. Каторыя. Тут адна ёсць такая, але што ксяндзы крычаць надто. Ні можна.

– *Тут у Медніках ёсць?*

– Ну, вот яна там так.

– *А ад чаго замаўляе яна?*

– І ружу яна мне замаўляла, але яна і ні хоча так надто казаць, што... Бо эта калі была спаткаўшыся з ксяндзом, ксёндз пытаўся, як там мая ўнучка. Я кажу, што ў бальніцы ляжыць і во і замаўлялі. А я думаю, хоць як скажа. Ну, прызналася што. Прызналася. Бо бывае крычаць ксяндзы. А я і аднэй унучцэ тожа некалі замаўляла пярэпалахі. Во тут. Ну, яна ўжо тэраз дваццаць тры гады ей. Але яны як бы баялася чаго во так, як была малая. І тут баба замаўляла. Я хадзіла да яе замаўляць. Але потым была, ксяндзу як гаварыла, так крычаў. Казаў, што вот відзіш, што старая баба, я старая баба і я веру. Ну, нешта ж трэба было лячыць. Хто яго знае, што яно лепш?

– *На ваду ці на цукар? Як там?*

– І на хлеб. Яна то як пярэпалахі гэтыя, то яна замаўляла, яна ставіла на пясок і як узяла нож, так гэта малая як стала плакаць і ўцякаць. А яна баялася, што яна будзе. А яна там нешта там нажом так абводзіла. Ні знаю я.

– *Ногі?*

– Ага, ага. Пярэпалахі гэта. А ружу, то яна замаўляла гэта баба. Ну, нешта ж троху пашаптала.

– *А тэраз ужо такіх няма баб?*

– Німа ўжо, тэраз болей ужо. Але вот і доктар тэраз ужо вродзе бы лечыць. Сказалі, што ружа во. І сказаў, і вот я была кагда-то ў бальніцы, і тожа баба там была, і прызнавалі, што ружа. Лячылі. А яна папрасіла доктара, што ці можна эту.. замаўлячку этую. Сказаў, яна няхай сваё робя, я сваё. І замаўляла прыходзіла. І врачы тэраз ні бароняць ужо. (1)

* * *

– *Напэўна, былі, што і замаўлялі бабы?*

– Ой, яшчэ як было! Сколька ў нас у засценку было бабаў этых, што загаварывалі.

– *А тэраз ужо няма?*

– Паўміралі старыя. А маладыя ніхто ні ўмее.

– *А ад чаго загавaруяць?*

– А ні знаю, усё загаварывалі. І рожу, загаварывалі. Навет у нас была старуха такая, яна еслі зубы баляць, яны ні рваныя, яна зубы замовя і зубы пераставалі балець. Ну і каровам замаўлялі там, ужо гэтыя і ўрокі, там усё. Многа што.

– *А як гадзюка там укуся?*

– Во гадзіну замаўлялі. Тады як эта. Каня неяк як. Як ахват ці што. Каню. Тожа загаварывалі. Многа што загаварывалі.

– *А як? На ваду, на цукар?*

– І на хлебе загаварывалі, і на вадзе загаварывалі, і на цукру, і на кміне там як загаварывалі разныя.

– *А вы не ўмееце? Не?*

– Не, не, я не ўмею нічога. (2)

* * *

– *А скажыце, даўней такіх урачэй не было, так як людзі лячыліся? Можа замаўлялі там?*

– А як яны там лячыліся? Я і сама, зубы балелі, во відзіш – бэззубая. Павырывала здаровыя зубы ў моладасці.

– *А ці замаўлялі даўней?*

– Замаўляць замаўлялі, былі замаўліцы. Ну зубоў яны не замаўлялі. Так толька ўрокі замаўлялі, там яшчэ вот што якое, там рожу, там яшчэ вот што-колек.

– *А тэраз тут німа такіх бабулек?*

– То німа, ужо гэтыя бабулькі паўміралі. Старыя ўжо яны былі, ужо памёршы даўно.

– *А вы што там замаўлялі сабе?*

– А я замаўляла, толькі хадзіла, вот рожа была мне на руцэ. Я замаўляла. Потам замаўляла ўрокі, хадзіла. Яны каровам замаўлялі, вот урокі. Вот гэта хадзіла замаўляць да іх.

– *А куды? Тут у Пятрулішках?*

– Яны тут былі, вот зара за этым ручаём туды, яны ў лесе, аднэй хата, а другой – туды далей падышоўшы была хата. Яны замаўлялі гэтыя бабкі.

– *То пазміраўшы ўжо?*

– Пазміраўшы ўжо. Яны даўно пазміраўшы. Яны ўжо старыя бабкі.

– *Яны як? На ваду, на хлеб, на што?*

– Яны на ваду замаўлялі. Яны замаўлялі на эты…

– *Цукар?*

– На цукрах замаўлялі. Вот. А лячыцца, куды было хадзіць лячыцца? Дзе тыя врачы былі? Помню зубы забалелі, то як выляцела. То гэта, мусі, якіх… болей як дзесяць кіломэтраў. То заляцела, мусі, за паўгадзіны аж у Шумска. У Шумску быў доктар. То толька дзюрка была ў зубе. Кажу:

– Рві! Доктар, рві!

Ён кажа:

– Што вы дзелаеце, вам лечыць нада іх!

А куды? Дзеці малыя, жывёла, куды я ў Вільна паеду лячыць і дзе тыя врачы? Як кінеш хату і дзеці? Муж на работу хадзіў. Я ў хаце была, покі дзеці малыя былі.

– *Так ад зубоў не замаўлялі?*

– Ад зубоў можа дзе хто і замаўляў, но я не замаўляла, тут ні было. Урокі замаўлялі, там і рожу замаўлялі. (3)

Перадача замоў

Кажаць, што еслі ўжо старэйшая. Першай дачцэ ці першаму сыну перадае замовы. Гэта ўжо, што памоцныя. (2)

* * *

Эта, кажа, пака жывеш – эта перадаваць нільзя. Ужо як адчуваіш, прад смерцяй ужо. Эта трэба, я тока чуўшы, што трэба паследняму перадаваць. (3)

Пра знахара

– *А этот человек, который лечіл, он в вашей вёске жіл?*

– Не, ён не ў нашэй вёске жыў. Ён там жыў дальша ад нас, засценак такі. Ён умершы ўжо. Пашоў у лес, ён тожа даўно ўмер. Ён пашоў у лес за грыбамі і яго найшлі ў лесе. Яшчэ шукалі цэлую нядзелю яво. І он у лесе ўмер. Чы он там сам умер, чы ён. Алі ніхто ні рухаўшы яго. Набраўшы цалы кош баравікоў. Стаяў і кош пры нім, і он на пянёчку сядзеўшы і так ён умершы. Яго за нядзелю нашлі.

– *А какая фамілія была его?*

– Его была фамілія Вашкевіч. <...>

Он очынь харошы, он многа людзей лячыў. Ой, ён вылячаў. Ён мне сыночка вылячыў.

– *Но не только с перепуга?*

– Ён і перапуг, ён што хочыш, ён мог. Ён і рожу тожа замаўляў, ён і там всё-всё. І зглаз замаўляў. Ён всё, ён тожа замаўляў харашо. Вот. Ён быў очань харошы. Да яго ішлі людзі, як толькі што якое, ён ратаваў людзей. Ён быў харошы, а потам сам во якой смерцяй памёр. (3)

Рожа

Рожа – эта балезь. Эта во так бывае яна, краснае ўсё дзелаіцца, рука чы там нага, хоць гдзе. Краснае. І яно патом смыліць, пяршчыць такое. І яе нада загаварываць. Мукой жытняй бывае прыкладуяць, там якімі лісточкамі прыкладуяць. Такія лапух лісты. Этым. Але эта загаварываць нада. Эта бывае ні праходзя эта.

– А вам не была?

– Мне была, алі мне была, яшчэ я малада была. Я яшчэ ні была замужам. Мне была на руке, была. Ужо такая рука, аж во сюды – красная. І ана мне так часалася! Ой! Я ні знала што. І балела, смылела. А тады мама пашла. Там тожа была бабка такая, што яна замаўляла ад рожы. Ана мне загаварыла раз. Втарой раз. Муку насіла. Рож. Жытнюю. На муке яна загаварыла і я засыпала гэтай мукой, абвязывала і прайшло. Эта рожа.

– Так в вашей деревне она жіла та женшчіна?

– Ана жыла там, дзе Гражулішкі. Ана там жыла. Ана ўжо даўно ўмершы, яна ўжо старэнькая. Яна ўжо была старая, але яна яшчэ пашлі, папрасілі, загаварыла. (3)

* * *

– От чего бывает рожа?

– А рожа, вот я ні знаю… Чаго гэта рожа яна. З вады, гавора, з нэрву бывае.

– З вады?

– Ну, бывае, вот мыіцца, вада гэта ні такая, што нада. Чы там нэрвы. Я чуўшы. З нэрву бывае чалавеку падпадае рожа. Вот. Еслі нэрвовы чалавек, нэрв, мае якое гора. Вот.

– А можно ізлечіть, когда заговарівают?

– Ну можна. Рожа злечываецца. Рожа злечываецца.

– Цяжело ілі легко?

– Ну, эта нада бывае сколька раз схадзіць загаварыць. Бывае раз і втарой раз, бывае. Бывае і адразу яе можна злячыць. А бывае, што можна і два разы, і тры. Яна злечываецца. Рожа злечываецца. Очынь быстра яна. Толькі гэта ўжо загаварываць нада. Мачыць не нада. Ужо як загаварываеш, то мачыць не нада. Рукі чы там на назе, чы там гдзе, тада вадой не нада мачыць.

– Долго?

– Ну, аж покі не пройдзя. Ужо яе трэба тады высцерагацца. Як мне была, так я высцерагалася ўжо тожа. Ужо ліцо бывае мыць – аднэй рукой мыла. Мне на правай была. Аднэй ужо. Такая падрасцяка была.

– А вы сама должна была ідті к этой женшчіне?

– Ну, можна і не самой.

– *Мама пошла?*

– Мама хадзіла. Да. Мама хадзіла.

– *Она прінесла вам?*

– Ана прынесла, а мне абсыпала гэтай мукой і ўсё.

– *Надо обсыпать?*

– Да, абсыпала і абвярцела яна мне гэтую руку марлей. І мне прайшло за нядзелю. І всё. Стала рука белая. Чыстая.

– *Надо несколько раз обсыпать?*

– Ну, нада. Эта абсыпалі ўтрам і вечарам. Потым на ўтра апяць ужо гэта адвяжа, гэта ўжо згорне тую муку і апяць абсыпе. Вот гэта мне. Эта я помню. Я была можа якіх дванасця лет мела. Во так як гэта была.

– *А важно какое время – там утро, рано ілі?*

– Ну эта. Рожу, то эта ні. Эта хоць калі можна. Нічыво ана ні гаварыла. (3)

«Парушэня»

Ну, у нас адна старуха ўмела загаварываць. У мяне дачка падняла цэлы.. ні помню, што яна тут… посцілку травы што лі. Ей так стаў жывот балець, што яна не магла ні падысці, ні што. Эта называлася парушэня. Яна загаварыла ей прышла на гэтым… На чым ж яна ей… На хлебе. Яна з’ела гэтага кусочак хлеба, паляжала троху, устала і пайшла. Але ўжо німа старых гэтых. Нікога німа старых, а маладыя ў нас у засценку ніхто ні ўмеяць. Там дзе-то, казалі, далей там вёска Скарбодзішкі ёсць, тры кілёметры ад нас, так казалі, што бабка адна ўмее загаварываць. І пярэпалахі загаваруе, там многа што яна загаваруе. Можа матка ці бабуля навучыўшы. (2)

* * *

Парушэня мне то ні было, але ту было тожа. Бабця. Знакомай бабця. На работу я як хадзіла, то яна тожа мела парушэня, то яна недзе ездзіла загаварывала, недзе на Беларусь ездзіла. То казала, там у лазню яе вадзіла гэтая, каторая загаварывала бабка. Там яна мыла яе, там і загаварывала, там і ўсё. <…>

– *А ад чаго парушэня бывае?*

– Эта парушэня бывае ад цяжкай работы, ад цяжкіх падыманяў, парушэній. Вот. Да. Ад цяжоласці. Бывае чалавек цяжало работае, падымае там ужо ўсё і вот яно гэта тады парушэня. (3)

Пярэпалах

А помню вот майму сыну, вот этаму, ён быў спалохаўшыся. Капалі картошку і авечкі ў нас былі. Баран такі, рогі бальшыя, закруцястыя. І он очынь боўся. І мы пашлі картошку капаць, а дзеці яны былі падрасцякі, лcraталі. А эты баран адарваўся і мы ні відзім. І он прыжаў младшаво. А гэты спужаўся, пад вецер ляцеў, крычаў гвалт, што он яго рагамі прыжаўшы да зямлі. І яму за пара дней прыкорчыла нагу. Саўсем во так у зад прыкорчыла. Сюды. І всё. І да таго яму

была больна, што ён так крычаў, што ён ратунку прасіўся. Ужо ён меў, мусі, якіх.. Ну, гадоў можа восем-дзевяць. Во так. Такі быў. Ну і што рабіць? Ужо што? Стаём ужо і з мужам і плачым. Ну што рабіць і з дзіцям. Еслі мы ў бальніцу, скорую вызваўшы, павёзшы, то ён быў бы інваліда. Ён быў бы бэз нагі. А тады ту быў такі чалавек, он загаварываў на сахары. Я пашла, узяла сахар, кусочкі. Знала, што ён на сахару загаваруя. І ён мне загаварыў. І эта нада загаварываць як слонца зайдзя. І тада нада на малаку. Малако спарыць. Вскіпяціць малако. Стакан. І паліць яго. Гэтым малаком сахар гэты, кусочкі такія пакроіў і раздзяліў. Калі якія кусочкі, када ўтрам да всходу слонца. І эта два разы тожа хадзіла і прайшло.

– *А сколько кусочек?*

– Гэта я ўжо ні помню, сколька там кусочкаў была. Ну, кусочкі. Шчас так я іх ні віджу этых кусочкаў сахара, а раньша кусочкі мы мелі. І пясок, і кускі сахар. Ну, я з кускамі хадзіла. Падляцела. Он дажа ў лесе быў, работаў у лесе і ён прыехаў з лесу. І ён мне загаварыў гэта. І я прынясла, скора малако вскіпяцілі, малако ўпусцілі і ўжо ён як стаў загаварываць, так мне муж гавора, ужо всё, кажа, абаснуў. Прасіўся ратунку, больна была. Ужо мамачка, татачка, вы мяне дабіця ілі вы мяне дарэжце, я ўжо ні магу. Такі яму быў боль. Што мы ўжо ні зналі, што дзелаць. Мы ўжо самі вабшчэ на нэрвах і плакалі стаялі. Ну, а тады кажа, як ён ужо мусі стаў загаварываць, кажа, ужо на яго сон напаў. Ён ужо стаў спаць. І ён заснуў. І я прышла і ён спаў. Мы вскіпяцілі малако, упусцілі эты сахар.

– *Адзін кусочак?*

– Ён ужо даў норму. Сказаў, во гэта во норма. Ні адзін, наверна, там больша, вот ні помню, была кусочкаў. Вот гэта січас убросіш, а гэта во – утрам. Толька да ўсходу слонца. Ну то мы ўжо да ўсходу слонца ізноў вскіпяцілі млека, упусцілі, ізноў яго разбудзілі. Дажа будзілі, так он спаў. І потым ішчо сказаў прысці. Ішчо на заўтра пашлі. Ізноў я пашла вечарам ужо, слоньца як захадзіла, ізноў загаварыў, ізноў гэта далі і ўсё. І нармальна нага адышла, пашоў хлапец хадзіць і пашоў в школу, вабшчэ эта. Ужо ў школу хадзіў. Такое была. Эта з перапуга.

– *З перапуга?*

– Да. Вецер. Ішчо на ветры. Он спужаўся, што эты баран прыжаў этаго брата ягонога. От. Младшаго майго сына. А мы покі.. каб ён ні крычаўшы, а то ён ляціць, крычыць:

– Мама, тата! А-ей, а-ея!

Ну, і мы глядзём, эты баран яго, думалі, забіў ён. А ён яго ні боў, ён яго прыжаў. Ён ляжыць ніцма. Ён прыжаўшы яго. Дзержа, ні адпускае. Як он рухаецца, он тады яго штурхае! Ой, гэта была! Быў бы забіўшы, еслі бы во так. Потым, кажу, рэж ты этаго барана, што б ён тутака ні круціўся, а то ён ваабшчэ. (3)

Урокі

Маей сястры дзяўчынка і памярла ад урокаў. Год і два месяцы мела. Яна паехала радзіць, прывязла да мамы. Мама яшчэ жыла і гэтае дзіця. Тут такая была бабка, што яна як гляне – так всё ўжэ! І ад яе жывёла здыхала і дзіця гэта.

– Аей, – кажа, – якая харошая дзевачка!

І всё. І ўночы стала этае дзіцяя цемпература, стала хварэць, балець. Всё. Назаўтра павязлі. Вызвалі скорую. Скорая павязла ў Вільна на Антокаль у бальніцу. І там всё. Там за два дні гатова этаму дзіцяці.

– *Эта ад урокаў, чы можа сказалі, якая хвароба?*

– Ад урокаў, ад урокаў! Гэта ўся кроў перавярнулася на ваду. Этаму дзіцяці. Год і два месяцы мела этая дзевачка.

– *Як на ваду эта перавярнулася?*

– Ад урокаў пераварачуецца кроў на ваду. Еслі сільныя ўрокі. А врачы ўжо нічога не зрабілі. Ужо мама павязла ваду этую, схадзілі замовілі. Яшчэ гэтыя бабкі жылі. Ужо павязла гэтую ваду, ужо вада ей ні была ніпатрэбная. Вот.

<…>

– *А как вы говорілі, что еслі ўрокі вот, так там кровь переворачіваетса на воду?*

– Да, вот так гэта. Гэтай дзевачкі, маей сястры дочкі вот гэта была кров на ваду перавярнуўшыся. Патаму што её… Вот я толька не помню, гэта тожа даўно ўжо. Ужо гэта даўно, гэта я яшчэ маладая, яшчэ мае дзеці былі небальшыя. Наверна, её рэзалі. Я ні знаю, пачаму мама знала, што врачы сказалі, што яе кров на ваду перавярнулася. І потам тут такія старэнькія бабкі, как жылі яшчэ, яны кажаць, эта з урокаў, з вачэй эта.

– *Так бывает?*

– Да. Гэта бывае, еслі бальшыя врокі, нічыво ні дзелаеш, эта бывае так. Жэ чалавек і жывёла гэта так падыхае. І чалавек умірае эта ад урокаў. (3)

* * *

– *Так, а бабы, каторыя замаўлялі, яны ж добра ўжо памагалі?*

– Ну, памагалі.

– *А ад чаго замаўлялі?*

– Ад глаз, як гаворать, уроку, там ці што… Ну і ад зайздрасці. Ну, але там як… Я сама бальная была, была ў суседа, ужо дзеўкай была, кумой. І знаеце, сталі прымашаць там і каб выпіць. Ну, і я ж ні… Калісьці не так як тэраз п’юць. Калісьці не пілі. Там калі трошкі пакаштуе. І помню, мне плоха зрабілася і прышла я дахаты, гляджу, ужо мне ў глазах тока колы. Мама гавора:

– Што з табой? Што з табой?

Паслала брата там да суседкі, каторая загаварвала. Прынясла яна вадой стала мяне змываць. То так во, гдзе вадой павядзе па маіх руках чы па нагах – так і лёгка. А ўжо я вся гарэла як у агні, так мне плоха была. Ну і яна змыла мяне, мама, гэтай вадой і всё, я адразу, мне харашо здзелалась.

– *То ад чаго гэта вам так дрэнна стала?*

– Ну, выходзя ў людзях я была, можа зглазілі.

– *А тая бабка на ваду замаўляла?*

– На ваду. Ваду замаўляла. А так у нас тут не было. В дзярэўні ту нікога не было. <...>

Я такая была, што я баялася, есць чалавек уродзаны, што баіцца этых… глаз этых. Што-колек пасмотра, скажа што-колек – вот ужо і чалавеку плоха дзелаіцца. (7)

Благія вочы

Ёсь такія людзі, што яны бывая і ўракаяць. Што вот вочы такія чалавека, што вот гляне! Я сама баюся, баялася ў моладасці. Я баялася!

– *То эта як ужо чорныя?*

– Я ні знаю. У яе, у гэтай бабы, каторая яна была такая врэдная. Яна і жывёлу. Але яна была і врэдная. Помню, карову выявлі мы навязаваць, а яна малако, то малочнага, млячарня ў вёсцэ была. Яна ідзе з збанамі і адразу ідзе прама да кароў. Там ей ні сцежка, ніштo – яна ідзе. То я ўжо ж крыкнула. Кажу:

– Чаго там пашла?!

То тады ўжо муж паляцеў. Вечны покуй, яшчэ жыў мой гэты муж. Тады кажа:

– Чаго ходзіш тут? Чаго кала кароў ходзіш?

Яна ўжо як гляне, то і свіня ад яе падохнуць, і карова, еслі не замовіш, ужо можыць здохнуць. Такая ўжо была. Я кажу, і дзіцця эта маей сястры…

– *Яна са збанамі на Яна хадзіла?*

– Яна можа і на Яна панімала што. Але яна ішла з млячарні. У нас была млячарня. Мы карову і падоім, і насілі бетонамі малако ў малочную здавалі. А тады нам плацілі за гэтае малако. А тэраз ужо…

– *А як вот чалавек, які ўракае? Эта ён наўмысна? Ёсць жа каторы ненаўмысна бывае?*

– Ну, як яна. Можа там што скажа на чалавека. Ну, вот ужо ёсь такія очы врэдныя. Аей-аей! Помню, бывае прыдзя, гдзе дзеці малыя вот. Бывае малое дзіцё.

– Аей-аей, які ты харошы! Якое харошае!

І всё, ужо этае дзіцця гвалт крычыць! Чарнее ўжо, яго нада змываць чым-колек, чы ўжо соляй якой абнасіць. Я сама, дзяцей як гадавала, так я сама соляй сколька раз абнасіла. Бывае ёсь такія што… што врэдныя очы ёсь. (3)

«Соляй абнасіць»

– *А соляй абнасіць – эта як?*

– Ну, соляй наводле, левай рукой наводле абнясеш, кінеш дзе ў печку і ўсё. Там сатрэш, там якімі падаламі і ўсё. Гэта дзіцё ўжо яно нармальна ўжо. Абціхае.

– *Не надо нічего говоріть, когда несёш?*

– Гаваріць ні нада нічога. Эта вот солі ўзяць у жменку, абнясці і абнясці, еслі ўжо яно і ўсё. І кінуць наводля.

– *Трі раза?*

– Тры разы. Да. Абнясці.

– А па сонцу ці як трэба?

– Ну, вот я во так ўсё бывае абнасіла. Наодля трэба. Ні так абнасіць, а во так. Вот.

– Напротів как сонце ідёт?

– Ну-ну, наверна так. Во так усё. Левай рукой. Мне эта ўсё мама гаварыўшы. Там старыя бабкі ў вёсцэ гаварыўшы, што нада так абнасіць.

– А вы пробавалі это делать?

– Я сколька раз пробавала. Мне.. Вот эта быў мой маленькі. Тожа так. Вообшчэ прыдуць:

– А-ай!

Такая была тожа яшчэ. Я кажу:

– Ні дзівіся ты! Чаго ты дзівіся?

– Так адзін раз толька?

– Ну, можна і адзін, можна і два, можна бывае. А бывае, што і загаварываць нада пайсці да бабкаў.

– Бывала не памагала так?

– Бывае, што не памагала.

– Эта ад урока тожа?

– Да. Ад урока гэта. Гэта загаварывалі тожа бабкі.

– А як вы так рабілі соляй – эта кожны так можа рабіць?

– Эта кожны. Эта кожны можа. Ні абізацельна ж, каб толька я. Эта кожны, каторы ўжо ўзяў, абнёс і ўсё.

– А как кінуць? У печку проста?

– Так кінуць у печку – падысці так наводля і бросіць у печку.

– У агонь?

– Ні абізацельна ў агонь. Разве ж там цэлы дзень агонь гарыць? Кінуў у печ, як у мяне руская печ есць, ці во ў печку – бросіў і ўсё.

– Так надо обойті так вот?

– Ну, нада. Ну, еслі ўжо відзіш, што там дзіця ўжо крычыць, што яно аж чарнее, ці там хоць і взрослы – абнёс, абнёс і бросіў. Я ўжо взрослая, сталая была, як помню, ішла на май у вёсцэ. Там пад крыжам – май быў. Ну, ішла на май. На гэты май. І спаткалася тожа з такой. Яна:

– А-я-яй! Якая ты поўная стала! Якая ты харошая!

І я прышла там ужо да сваіх родственікаў. Всё. І стала мне плоха. Всё. Толькі цёмна ў вачах зрабілася і всё. Ну, ані взялі мяне тожа абняслі соляй, там яшчэ чэм-то сцёрлі і паляжала, і адышла. Пашла на май маліцца. (3)

Урочнік

А тэраз такія траўкі збіраяць бабы, ежэлі ўжо там спорцілася малако ў каровы. Урочнік называіцца.

– Эта траўка? Урочнік?

– Ага. І паглядзеў на карову, падзівіўся. Карове пашкодзіў. Ну так тады этай траўкі набіралі, сушылі бабкі і тады кароўку курылі. Тады прахадзіла.

– *Курылі? А как курылі?*

– Вугалькоў пара. На вугалёк гэтую траўку курыць. І наўкола каровы абходзіш.

– *А адзін раз? Ці?*

– Два і тры раза. І тры раза абхадзілі. Так лячылі.

– *Па сонцу так? Як абхадзілі?*

– А Бог яго ведае. Ні магу сказаць. Тока помню, і мама наша так во казала. Кажа, можа дзе, вот па ягадах хадзілі, можа дзе ўрочнік увідзіце. Ён па лесе рос.

– *А вы знаеце, как выглядіт этат урочнік?*

– Тэраз яны кала райстоў. А тэраз дзе ж этыя лясы такія ёсь, дзе яны раслі? Вунака кала Язова тамака, калісьці кала гэтаго Бык-озера, як такі пень бывае і кала гэтаго пня. А тэраз тамака ні дапускаяць. Граніца. (4)

Першы зубок

– *Як ужо ў дзіцяці першы зубок вываліцца, ці кідалі на печку?*

– Першы зубок кідалі. Як першы зубок вырасце, так не. Цешыліся.

– *Не, як ужо выпадзе?*

– Як выпадзе гэта зубок, ну дак што? І першы там, і другі. Я і внучкам гэтым во рвала. Бывае гэты зубок калышыцца:

– Ну покаж мне.

Раз тока!

– Ай, бабця, выламáла мне зомб!

Ну дык усё. За зубок гэты:

– Мышка, мышка, маеш табе залаты, дай мне прасты [*смяецца*].

– *Як яшчэ раз? Мышка, мышка?*

– Маеш табе прасты... Мышка, мышка, маеш табе прасты... Не. Маеш табе залаты. Бо першы зубок – надто ж цешацца маткі. Як увідзяць у дзіцяці першы зубок. Ай, першы зубок паказаўся! Першы стос, праступіла раз. Цешацца. Ну, так эта калі золата. Маеш табе залаты, каторым я цешылася, а тэраз дай нам прасты зубок харошы. (4)

«Лечэбная вада»

У нас няма такой. Эта лечэбная вада?

– *Ну.*

– Не. Гэта ў Барунах. Баруны, там аж за Ашмяны. Там ест такая студэнка. Я то не ездзіла, але мая саседка, там яна рабіўшы.

– *А ад чаго яна дапамагае?*

– Ну, гаворацъ, што яна лечэбна Маткі Боскей Барунскай. (1)

Народная ветэрынарыя

Я хадзіла, я кароўкі прымала. І кароўкам хадзіла загаварывала, то яны ні бралі вот. Паляціш скоранька, загавора на вадзе. Загаваравала.

– *Каровке?*

– Да, для каровкі на вадзе.

– *Ад урокаў?*

– Ад урокаў. Да, ад урокаў часта загаваравала кароўкам. Кароўкі такія нідрэнныя былі, вымі харошыя, малачка давалі харашо. А ёсь жаж такія людзі, што завідуяць. Ну і вот і плоха тады. А можа яшчэ дзе і чараваць умея, а хто знаў?

– *Что случілось? Молоко пропало?*

– Малако прападае і яна ваабшчэ такая ходзя, пацея. Помню, у нас адзін год тожа, пацея эта карова, з глаз капае і малако перавярнулася, што пойдзіш падоіш, але яно прыносіш, яно во так как твораг. Сразу твораг. Яго цэдзіш, яно як твораг. Схадзіла пара раз замовіла і всё. Прайшло. Вады гэтай дала ў пойлу папіць і змыла яе тожа во так наводля. Яна мне сказала як яе змыць. І папіць дала і всё, і прайшло.

– *А что она говоріла?*

– Адкуда ж я знаю? Яна ж прада мной не будзе гаварыць. Яна бярэ міску з вадой, солі бярэ і лыжку. Відзела толька, што лыжку. Жагнаіцца і патом што-то там лыжкай этай перакідуе ў ваду і соль. А што яна гавора, я ж ні панімаю. Яна ж мне ні кажа. Як ж я буду спрашываць, што ты гаворыш. Ана скажа, пашла ты вон! Чаго ты спрашуеш? Гэта так.

– *Вы відзелі?*

– Я відзела. Яна ні хавалася. Яна пойдзе, я сяджу. А яна пойдзе, там ці ў кухні шкафчык ілі што, вады бярэ ў міску і ў кружцэ вады, і патом з этай бывае кружкі яшчэ ў міску во так падплюхавае ложкай. І солі сыпя. І што-та гавора. І тока відзела, што яна жагнаіцца, як яна ідзець гэта гаварыць. А што яна гавора, я ж ні маю паняція. (3)

Мышкі

Ён каровы вылечаваў, коні. Ад мышкаў. Мышкі – такія гузы. Яго ночы прыяжджалі людзі забіралі, ён во рукі… рукамі… ён… Эта то ўжо, эта я помню, як тата расказаваў там аднаму саседу, што ён злавіў крата і раздзёр крата. І вымазаў рукі крывёй. І гэта тады яны памоцныя. Гэта як паляўкі хватаяць вот свіней, бывая, шыя грубая, гузы, кароў хватаяць, каней. То помню, што людзі прыяжджалі яго з коньмі. Машынаў жаж раньша, гдзе яны былі тыя машыны? З коньмі прыяжджалі ўночы, бывая, разбудзяць і вязуць яго. Ён едзе ратуя. То гэта ўжо, я гэта помню.

– *Так эта ваш папа?*

– Эта мой папа. Эта мой папа так рабіў.

– *Хто яго навучыўшы так быў?*

– Ні знаю, хто яго так навучыў. Я ўжо ж ні спрашывала. Мне, дзіцяці, там было ў галаве. Каб тэраз, так я многа чаго спрасіла.

– *Так можа і ён умеў замаўляць?*

– Не, ён замаўляць не ўмеў.

– *Тока так вот лячыў?*

– Так толькі гэта ён лячыў.

– *А как он лечіл?*

– Рукамі, пойдзе, гэтымі сваімі, во так рукамі пагладзя, паціскае па этых. Свіня так эта ваабшчэ. Падыхалі даже, еслі во тут за гавляк хваця. Во такія гузы бальшыя, грубая шыя зробіцца. Ён паціскае. Альбо каровам чы каню.

– *То мусіў рукі крывёй крата?*

– Крата разарваў і рукі вымазаў. Можа яму хто казаўшы, гэта так ён чуўшы, я ні ведаю гэта. <...>

– *А кто вам расказывал? Папа? Что он так делал?*

– Да. Эта я чула. Эта ён ні мне расказаваў. Ну, я гэта чула, як ён расказаваў саседу. Вот. Эта ён так расказаваў. Яны там сабраўшыся, саседы. Сядзелі і ён гэта кажа:

– А пачыму? Болюк, а пачыму ты гэта так? Што твае за рукі? Пачыму ты так эта вылечуеш?.

І ён гэта расказаваў. Ён гэта гаварыў, так я чула. (3)

Жывёлагадоўчыя звычаі і абрады

Першы выган жывёлы

Помню толька, што вот. Жывёлу як выганялі. То помню, што дзядуль браў на Вербнаю, што свенця вярбу, так бярэ гэтую з вярбы вітачку і ідзе з хлява жывёлу выганяя. (2)

* * *

Кароў выганялі во гэтай вербачкай. Выбіралі вербачку і гэта вербачкай карову. Тры разы вербачкай эту карову – і ў поле.

– *А яйкі пад парог не падкладалі?*

– Не. Вербачкай. Толькі вербачкай выганялі свянцонай. Ні кажды можа, но мы то выганялі. Помню, мама завшэ і тата ўжо карову выганяяць у поле, вербачку возьмуць свянцонаю і вербачкай гэтай, вербачкай па карове. І гоняць, бо была ў стадзе пасціліся. Бо як мы з мужам, то мы навязавалі. (3)

«Па колейцэ пасцілі»

– *А па колейцэ пасцілі?*

– Па колейцэ, па колейцэ. Даже авечкі мелі, так адпасывалі сколька ў каго авечкаў якіх. Еслі карова адна – адзін дзень пасцілі, еслі две – два. (3)

Пастыр

Быў пастыр. Быў наняты пастыр. Пастыр пасціў, і пастух пры пастыру ішоў. Пастыр адзін не пасціў, бо эта цала вёска, там многа кароў. Хто і па две меў, і па тры было ж, хто мелі багацейшыя. Цяляты мелі. Ну, так дзе хто пасціў, ужо пастыр гэты і пастух. Пастыр гоня і пастух. Помню, пастыр у трубу. Ужо як выганяць, на сераднёўку прыганяе, потым з серадня ўжо выганяе, ужо праз вёску, і гоня ўжо эты пастыр самы першы з серадня ўжо, як каровы пастаяць. І ўжо ў трубу трубя.

– *А з чаго труба была этая ягоная?*

– А я ні знаю. Я яшчэ пацанка была, ні інціpэсавалася яшчэ. (3)

Скворстуны

– *А скажыце, як даўней свіня калолі, ці была такая звычка, вот як суседу трэба даць?*

– Да. Ну, тут муж калоў сам, а як ацец калоў, ён не мог калоць. Так давалі. Ну, чаму там? Давалі.

– *А як называлі? Сквярста мoжа?*

– Сквярсцюны…

– *Сквярсцюны?*

– Сквярстуны называлі. Вот неяк так. Заколіны. (1)

* * *

– *А скажыце, вот як даўней свіня калолі?*

– Эта мой тата хадзіў калоць свіня. Ён умеў.

– *А давалі тады?..*

– Давалі сквярстоў, давалі. Насіў, да. Тата надта харашо калоў свіня, мой. Мой тата калоў свіней.

– *То ён завшэ ўжо сквярстоў прынясе?*

– Кожды раз. Мы і свае мелі свіня, тожа. Але гэта яго прасілі. Ён надта харашо разбіраў. Эта ж тожа нада ўмець свіня калоць і разабраць. Эта другі, бывае, пэцкаль стане разбіраць, крывёй усё абмажа, а ў яго ўсё харашо разабрана. Яго прыяжджалі. (3)

Жніўныя абрады

– *А даўней вы жалі сярпом?*

– Сярпамі жалі.

– *Так як вот зажыналі?*

– Зажыналі, то першы сноп маленачкі такі вот, як добрую жменю абняць. Пярэвезелкам і прынасілі ў кут. Перад абразы ставілі ў хаце. Эта называўся «аспадара дахаты прынясл». А потым як ужо сажнуць жыта, тады ўжо дажынькі спраўлялі некаторыя. Не ўсе там. Хто меў. Ужо спявалі песні ўжо. Ужо сабралі

з поля ўсё, ужо дажынькі. У нас тэраз ужо і ксёндз устроіў дажынькі, ужо робя. <...>

– *А аспадар гэты, да каторага часу ў куце стаяў?*

– Гэта як ужо снапы возяць у гумно, тады забіраяць аспадара, гэтаго ўжо з хаты ў гумно разам.

– *На ток туды?*

– Так. Туды да збожа ўжо. (2)

* * *

А што жаць, так і жыта жалі. І дажа ні то што сваё. Я яшчэ і замужам ні была, а хадзіла. Нанімалі. Хадзілі. Тутака цётка мая, мамы сястра была. Яна хадзіла жаць. І я хадзіла да багацейшых людзей тожа сярпом жалі. Жыта сажнуць, тады спяваяць дажынькі. Спор, жыта, спор! З песняй там нясуць вянок звіўшы і жыта для хазяіна. Даруяць, а хазяін тады вячэру, водкі ставя. Вот. Гэта так я ўжо помню, бо я хадзіла.

– *Ну, як зажыналі? Першы сноп, то эта ўжо?*

– Першы сноп – эта быў аспадар. Гэта ўжо яго звяжаць. Нівялікі. І нясуць, ставяць у вугал і ён стаіць у хаце. Гэта ўжо казалі – эта аспадар. А які ён аспадар? Што там гэта?

– *А як дажынкі ўжо, то пакідалі на полі там?*

– Нічога мы ні пакідалі нігдзе. Гдзе вот жалі, пакідаць ні пакідалі. Помню, адзін толькі хазяін сказаў пакіньце і звяжыця. Гэта ўжо астальное. А нашто? То бабы звязывалі так. Я яшчэ маладая была тады. Яшчэ не замужам. Яшчэ такая можа гадоў седэмнасця мела, але ўжо хадзіла жала. Вот. Нанімалі. Плацілі нам. (3)

Плён, жыта, плён…

Пажалі жыта,
Пажнём і ярку.
Пойдзем да пана,
Да фаліварку.
Плён, жыта, плён!
Зэ вшэсткіх строн.

Ну, там у песні, там яе канца няма. Там як намяшаяць потым. І харошую, і брыдкую. (2)

Спіс інфармантаў:

1. Вераніка Іванаўна Баяровіч (Баяройць), 1932 г. н., м. Меднікі (Віленскі р-н, Літва), родам з в. Цюдзенішкі (Ашмянскі р-н, Беларусь), з 1959 г. жыве ў м. Меднікі, каталічка.
2. Ірэна Адамаўна Вашкойць (Чэрвінская), 1928 г. н., в. Юзафова (Віленскі р-н, Літва), мясцовая, каталічка.

3. Ядвіга Лыгіна (Аляшкевіч), 1930 г. н., в. Янулішкі (Віленскі р-н, Літва), мясцовая, каталічка.

4. Ганна (Анця) Юцкевіч, 1933 г. н., в. Пятрулішкі (Віленскі р-н, Літва), мясцовая, каталічка.

5. Леанард Альшэўскі, 1935 г. н., в. Пятрулішкі (Віленскі р-н, Літва), мясцовы, каталік.

6. Галіна Альшэўская (Рачэўская), 1940 г. н., в. Пятрулішкі (Віленскі р-н, Літва), родам з в. Слабада, з 1959 г. жыве ў в. Пятрулішкі, каталічка.

7. Ірэна Іосіфаўна Юцкевіч (Беляўская), 1924 г. н., в. Пятрулішкі (Віленскі р-н, Літва), мясцовая, каталічка.

ГРАЖЫНА ХАРЫТАНЮК-МІХЕЙ (Беласток)

ТРАДЫЦЫІ ПАМІНАННЯ ПРОДКАЎ У БЕЛАРУСАЎ НА БЕЛАСТОЧЧЫНЕ

Размова з жанчынай, 1935 год нараджэння, вёска Мастаўляны, гміна Гарадок, Беластоцкі павет, Падляшскае ваяводства

*Запісана на могілках Гражынай Харытанюк у 2005 годзе**

– Прысьнілосо.

– *Як прысьніўся?*

– Як бы паехалі мы з ім картофлю капаць, але тая картофля была не выгарана, толькі я так рукамі ўсе драла, каб дастацца да картофлі і тойе картофлі нідзе нема. Толькі над намі зьявіласэ фігуркамі на небі і такі гук быў. І прачнуласа і вжэ зара мо за дзесяць мінут тэлефон, што прыедзем дзісяй ставіць. А так пяць месяцаў і мо ні разу не сьніўса.

– *А як сьніцца то, што думаеце, гэта нешта значыць?*

– Бог яго ведае, як яму, хыба нічога не жандае, калі не сьніцца. Бо заўшэ памінаю, і дзевець дзён, і в сорак дзён, і бацюшка маліўся што недзелю, прыпаміналі. О, будзем высьвенчуваць помніка, зноў буду прыпамінаці.

– *А ў вас бацюшка ходзіць па магілках?*

– Ходзіць.

– *А калі?*

– Ходзіць на Провады і Ўсе Сьвятые.

– *Провады гэта калі?*

– Тыдзень па Вялікадні, Правадная Нядзеля.

– *У нядзелю ці ў суботу ходзіць?*

– І ў суботу, і ў нядзелю.

– *Два дні, бо многа тут.*

– О то ходзі. Яшчэ інны бацюшкі збіраюцца, заклікае, каб памаглі, бо мусіць хтось у цэркві правіць, прыпамінаці, па магілках.

– *А калі, вы казалі, яшчэ ходзіць?*

– Дзень Змарлых.

* Тэкст падаецца ў аўтарскай рэдакцыі.

– А як гэта па-вашаму?

– На Ўсе Сьвятые. Все Сьвятые.

– А гэта калі?

– Чтырнаццатого лістопада, бо першы – Дзень Змарлых. Польскіе то першого лістопада, а нашы чтырнаццатого.

– А то ў вас так заўсёды было ад даўных даўна?

– Так, калісь нашые дзеды, прадзеды называлі Дзяды.

– Дзяды?

– Дзяды. Бо гаварылі, а чаму дзяды? Таму, што калісь там можа не за нашых бацькуов, а за інных гаварылі, жэ жабракі сядзелі, о так, на цмэнтажу і вжэ ім давалі за ўпакой. І так ўжэ назвалі, што дзяды сядзяць на цмэнтажу. Дзядамі так о назвалі. А цяперашні, вядомо, маладые вжэ называюць Дзень Змарлых то Вшыстке Свентэ.

– А ў ва чатырнаццатага лістапада то як называецца?

– Дзяды называюць, Все Сьвятые называюць.

– А скажыце, носіце што на магілкі, яйкі нейкіе?

– На Провады, так, яйкі, сьвянцонкі по просту, што пасьвенціш то па кавалачку, то разсьцілаем.

– Не на Вялікдзень?

– На Провады.

– Што разсцілаеце?

– Сэрвэтачку куповану, сэрвэтачку паложым на магілцы, як бы ўжо падзяліліся.

– Як бы падзяліліся?

– Так [жанчына плача, дастае цукеркі, частуе]. Я дзісяй взяла, можа падзялюса. Бяры ментовага, можа яшчэ каго пачастуеш.

– Дзякую. Я нічога вам не пынесла.

– Нічога, ніц не трэба, добра слова прынясла.

– А вы таксама на магілку прынеслі гэты цукеркі?

– Ну.

– Значыць, калі прыходзіце, тады што прынясеце?

– Ну, то яблычко прынесу.

– А чаму так прыносіце?

– А мне здаецца, што як я дам, то так як бы яго накарміла.

– Так і трэба. А ці вы, калі паміналі ўсіх, не рабілі якую вячэру, сядалі за стол?

– Не. Тады толькі, хто памінае, то як хоча даць абед, то дасьць.

– А на тыя дзяды чатырнаццатага, то не?

– Не, так агульнага не было.

– А на Провады?

– Цэла родзіна зежджаецца, і внукі, і дзеці. Вядома, што ў хаце. І даеш да цэрквы і чэколядку, і цястко, всё, хто што можа. Нібы то для іх ўжэ.

– І ў царкву даеце то для іх?

– Так.

– А тога чатырнаццатага таксама бацюшка ходзіць?

– Так е. Не аставайса, бо цяжка ганіць.

– Дайду. Мы тут паглядзелі ўсё, то я пайду.

– Тут няма парадку, ніхто не глядзіць, а так дзе апушчано, пазавальваюць, пазакідаюць.

– А колькі вам гадоў?

– Мне семсят.

– Як мужу, з таго самага году?

– Не, ён трыццаць чварты.

– А вы трыццаць пяты?

– Мну. Будзе на Ганну.

– А вы Ганна?

– Так, а яму семсят адзін скончыцца, а мне будзе семсят.

– А муж Гегель адсюль?

– Міхаіл, з Сьвіслачан, а я сама із Лупленкі паходжу. Там Ялувка, Лупленка, Лявоневічы, Шымкі, тамтые вёскі.

– А якая то парафія?

– Ялувка.

– А крыж без стужкі выносяць?

– Не, бо гавораць, жэ крэста не можна так выносіць. Раней вышывалі, ткалі то вязалі, а цяпер з фроты не павесіш, ленты вешаюць.

– А ў хаце вешаюць ручнікі?

– Не, я не бачыла. Найвыжэй гардынка якаясь вісіць у хаце.

Размова з жанчынай, 1932 год нараджэння, вёска Мастаўляны, гміна Гарадок, Беластоцкі павет, Падляшскае ваяводства

Запісана Гражынай Харытанюк у 2005 годзе

– Скажыце, калі ў вас ёсць такія дні, што памінаюць?

– Што памінаюць усопшых?

– Так.

– У нас чтырнаццатаго па нашаму лістапада.

– А як гэтае сьвята называецца?

– Кузьма Дзямяна ў нас.

– Кузьма Дзямяна?

– Так. У нашай цэркві задушкі гэтыя. А цяперака пшэважне ўжэ першага лістапада, то ўжэ больш з’яжджаюцца. Таксама служыць бацюшко ў нас, бо і прыяжджаюць і з горада, з Беластоку дзеці, но то і служыць. Але мы, старэйшыя, та больш падаемо ўжэ чтэрнаццатага лістапада.

– А чатырнаццатага лістапада бацюшка прыходзіць на могілкі?

– У нас пагэтуль. Па Вялікадні, ужэ ў нядзельку па Пасцы, ужэ на Провады.

– А чатырнаццатага не ходзіць?

– Ходзіць, ходзіць. Кузьма Дзямяна ў нас.

– А іншай назвы не было?

– Ну не мусі. То я вам не скажу.

– А дзяды не было?

– А гэта ж ужэ в нас Дзеды, во тако.

– Дзяды?

– Дзяды, Дзеды гэто.

– Не дзяды, а дзеды?

– Не-не, Дзеды, тако.

– А чаму так называюць?

– Я не знаю, я вам гэтага не разталкую, бо я сама гэтага не знаю. Бо калісьціка як у мене і сям'я была ўся ў парадку, то гэтым не інцярэсавалася і шчэ і малодшая была. Бо нас было но дзьве, мы осталіся но дзьве сястры. А ў мае мамы то паміралі, адно ўмерло ў васемнаццаць лет, а другая то я зденьце маю. То тады цяжка, па вайне было гэто.

– Па вайне хадзілі на могілкі?

– Тады менш хадзілі. А цяпер то ўжэ пшэважне, бо гэтые старые маюць пенсіі, па нашаму рэнты, марытуры. І так хто дасьць рады, той памінае.

– А ці носіце што на могілкі?

– Ну тамако ўнасіць ужэ, класьці то не, пшэважне грошы.

– А так на магілу?

– Не, у нас нема гэтаго. Ужэ за Вялікадні та мы ўжэ яечко сьвянцонае кладземо, а каб цукеркі там і што та то не гэта, чы булкі не.

– Не носіце?

– Не.

– Толькі па Вялікадні?

– Так, так. А так ужэ кажу на гэтага чтырнаццатага лістапада ну то ўжэ хто дасьць рады, як сьнегу нема, то ідзе на магілку, а так у цэркві памінае, кніжачку маем. Кажды сьпісаны пакойнік, усопшые. Вот бачыце.

– А не было, каб сядалі за сталом калісь?

– Не, у на не, не.

– А можа дзе ў іншых?

– А хто яго ведае.

– А там у вашай мамы не было так?

– Не было так. А тако каля цэркві, як прыяжджалі з заграніцы, но то абед той на якоесь такое велькае сьвято. Но то вжэ стол рабілі. Як памрэ чалавек, пакойнічак памрэ, то ўжэ тады гаспадыня, ужэ цяста там дае ці цукеркі чыколядовые. А калісь з гэтым грошам трудно было надто. Так было. Цяперка добра, але нема калі жыць, ужэ ўміраці.

– А ў вас ёсць Каляды, ці гэта Божэ Народзэне?

– У нас е Коляды, у нас сёмага стычня па-нашаму. То ўжэ куця каляда, а першы дзень у нас Коляды, у нас у стычню, а польскіе двацдацць пятага грудня.

Размова з жанчынай, 1935 год нараджэння, вёска Хамантоўцы, гміна Гарадок, Беластоцкі павет, Падляшскае ваяводства

Запісана Гражынай Харытанюк і Ірынай Будзько ў 2005 годзе

– *Ці ёсьць у вас такое сьвята дзяды?*

– Дзеды е.

– *Калі яно?*

– Осенью, дзеды, шэсьць тыгодняў да Каляд. Чэтырнастаго. Польскае Дзень Змарлых – першае лістапада, а нашы за дзьве нядзелі.

– *А што тады адбываецца?*

– Хто як хоча, хто як хоча, хто хоча пойдзе [на могілкі], хто зьніча паставіць.

– *А бацюшка не прыязджае?*

– Не, раз на рок, аднаго часла.

– *А так самі ходзіце?*

– Самі ходзім, зьнічы палім, та прымаем, то кветкі занясем. Я насіла зьнічы туды, за граніцай. Бацюшка крычаў на сёстраў маіх: яны не сьвенчаные, трэба сьвечку ставіць. А калі ў нас бацюшка ў нас на чварты дзень [пасьля Вялікадня], ён прывозіць зьнічы з цэрквы, яны сьвенчаные. Купляе, высьвенціць.

– *А яны неяк выглядзяць ці звычайные?*

– Усялякіе.

– *А вы насілі што пакласьці?*

– Як хто хоча то і кажды раз хто ідзе. Бывало, мая бабуля казала, што ўпярод бывало так як сам не зьясі, а кусочак хлеба занясьці трэба, палажыць. Надзя Нікуцева кажнюткі раз ідзе, калі бы яна не прыехала з Беластоку і тутака, як жыве, заўшэ як ідзе, то нясе па кусочку хлеба. Кладзе бабі, мацеры, мужыку, бо мужык таксама пяцьдзесят адзін руок меў. Яна носіць. А я як калі занясу. Бо ўсе крычаць, як наложыш. А тады трэба паперак. Бо ў каго плыта, у каго зямля. Папер паложыцца і на папер паложыш цукерачку, цясто, кусочак хлеба. А як ужо на Вялікдзень ідзем, як бацюшко сьвеньціць нам у суботу прыяжджае. А мы ўжо на першы дзень з мужыком пасьнедаем, цэлютку торбу валачэш. Маю шэсьць магілаў. Трэба зьнічы. Яго бацько тэж не вярнуўся з вайны. Тасьцёва мая ж умерла.

– *А дзе вашы могілкі?*

– Старые хадзілі да Мастаўлян. Нашы могілкі сталі ад сорак восьмаго. Наша вёска адна хаваецца. Та мы зрабілі свае могілкі.

– *А дома рабілі стол на тыя дзеды?*

– Я помню, шчэ малая была. Даўней, я толькі не помню, якое гэта сьвята было. Бабуля гаварыла: усе выносяць сталэ праціў хаты, стаўяць хлеб, вада. Але то даўно было, цяпер гэтага не робяць. І бацюшко ходзіць і ікону нясуць Мацер Божа і сьвеньцяць сталы. Гэта ў нас было на Сёмуху.

– *А як на дзеды было?*

– Дзеткі, каліс то было многа. Як Дзеды, то пасядуць. Стол быў велькі, мужчынаў много. Усе з адной міскі елі. І мусіла яшчэ быць авеча галава в місцы

зварана. Квас такі варылі. Гэта не сырую. Варыцца з прыправамі. І квашаніну варылі. Тады халадзец называлася.

– А ці ведаеце, колькі страў варылі?

– А гэта то на коляду. А на дзеды то не. А эта галава мусела быць. Варылі, бо сям'я велька была і варыла многа всяго.

– А ці пакідалі гэты стол на заўтра?

– На Коляды так.

– А чаму носіце на могілкі?

– Гэта дар для сваіх родственніков.

– А навошта пакідаць?

– А прыдуць тые, што пахованые, мусяць зесьці. Як жывіну мелі, то куццю на коляду робімо. Тады ўжэ дзядуля ўставалі, каровам, каню давалі, навэт курам давалі, а сьвіням не. Такая была.

– А ці запрашалі неяк тые дзеды?

– Маці напэўна сваіх дзяцей запрашала, каторые паўміралі. О, яна была ў нас набожна. Яна без малітвы не села, не пад'ела. Такую, як цяпер гаворацьБлагадарым Ця*, *Отча наш.*

Размова з мужчынам, 1932 год нараджэння, вёска Старая Грыбоўшчына, гміна Крынкі, Сакольскі павет, Падляшскае ваяводства

Запісана Гражынай Харытанюк, Аннай Энгэлькінг, Мартай Ваевудскай у 2005 годзе

– Калі памінаеце памерлых?

– Я не знаю, якая дата, на Усякнавеніе і на Провады, значыць тыдзень па Вялікадні і восенью на Усекнавеніе. Зімою там Міхаіла, калі людзі захочуць. Шчэгульне на гэта два разы.

– Што тады робіце?

– Ідзем да цэрквы, даем ксёнжэчку, сьпісаные душы і даем для бацюшкі, плацім. Цяпер даецца дзесецьзлоты і ксёнжэчку і бацюшка правіць абедню. І такі столік, і харонгві, і крыжа, і іконы і ўсе з цэркві ідзем на магілке. Гэты першы крыж паставіў на магілках, дзе ані аднаго чалавека не было, такі крыж цэмэнтовы. Каля гэтага крыжа бацюшка моліцца, чытае гэтые душы, памоліцца, потым скажа.

– А падыходзіць да кожнай магілкі?

– Гэта на Провады, на магілкі.

– А на Усекнавенне не?

– На магілке раз у рок на Провады, тыдзень па Велікадні, да кожнай магілкі і чытае, і моліцца, і сьвенціць гэтыя магілкі.

– А на Усекнавенне тоькі ідзеце на магілкі агульна і не ходзяць па магілках?

– Так, з іконамі ідзем і молімся пры крэсьце гэтым, а Провады, то каждую магілку. А як нікого не ма то бацюшка не сьвенціць, а як дзесь там салдат за-

біты, ці так чалавек пагібшы па-суседзку, пакажэш, то бацюшка не моліцца, але пасьвенціць.

– А ці носіце што на магілкі?

– Яйко чырвонэ занясем, зьніча, квяток.

– А яйкі калі носіце?

– На Провады, па Вялікадні, прад Вялікдзень у суботу сьвенціць валачобна, тые яйкі хто што мае ў карзіну. Прыяжджае бацюшка, памоліцца, пасьвенціць прад сьвято. Тады што па Вялікадні аставляем на магілку яйко сьвянцонэ, не звыклэ, яйко сьвенцонэ. Ну і так, каб пташка магла зьесьці, цэла паложыш, то будзе лежаць і нічога, а як разарве то пташке зьядзяць.

– А чаму носіце гэтыя яйкі?

– Такі закон, так трэба. Называецца Пасха, Вялікдзень. Яйко то е важна роль, для нябожчыкаў трэбо занесьці.

– Для нябожчыкаў ці для птушак?

– Для нябожчыкаў, а птушкі зьядзяць, але нясецца на магілу, для птушкаў, няхай зьядзяць сабе. Але пасьвенцонае яйко трэбо на магілу палажыць. Гэта Васкрэсенье, Спасіцель.

– Чаму пасьвенцонэ трэба?

– Нармальнэ не, ніхто не нясе нармальнага, трэба сьвянцонэ. То рочнэ сьвято, Хрыстос Васкрэс, важнэ. У каго нема каму, то так. Бог усех прымае роўно. Хто можэ то трэбо, і мае сродкі, мае што прынесьці і е каму.

– А тых, каго бацюшка не пахаваў, Бог таксама роўна прымае?

– Але не сьвенціць бацюшка іх.

– Але Бог роўна прыймае?

– Бог стварыў людзей, сьвет і ўсё на сьвеце. І апякуецца ўсім, но не ўсім роўно дзеліцца. Хто просіць Бога, моліцца, просіць яго, то напэўна лепша апека. А бачыце – дожджык падае то на ўсіх, на кажду расьлінку, на кажду пцічку. Не схаваешся. Не хавае сонечка, усім сьвет дае.

– Вы можа часам чулі пра такое сьвята дзяды, дзеды?

– Дзядэ, калі гэта бываюць? Дзядэ пад Коляды, у восень дзедавая субота, прад постам, прад вялікі пост таксама дзедавая субота. Прад постам вялікім і ў піліпаўку тэж прад Божым Народзэням, дзядавая субота. У вас можа іначай?

– А што тады робіцца?

– Нясецца ксёнжачку, за умарлых моляцца.

– А булачкі пяклі?

– Не, у нас не. Як я была там. Як сванька умерла, то варылі кашу рыжову.

– Куды нясуць?

– Да цэркві. У нас дзедовая субота, памінальна. Там нісуць усё, хто можа яйка, келбасу. У нас ў Востраве не, нічога не даемо. Як бацюшко моліцца, паніхіду закупляемо за умарлых. Тады ўжо на апалойчык хто што можа, хто чыколяду, хто булачку. А так ў такую памінальну суботу то не. У нас у Востраве нічога не кладуць, можа ў Крулёвым Мосьце кладуць, кашу прыносяць, даюць на стола, як абед даюць. У нас ў Востраве нема такога.

– А як дзядовы суботы то прыносяць у царкву?

– Кашы не. Хто што можа. Закручана ў папер, я не відзела, келбасы, хто што можа, скваркі.

– У царкву келбасы?

– Так, але то там у лесі, у нас нема такого чагосьці.

– А ў вас Радаўніца, Радуніца – нема такога?

– А што то такое?

– У некаторых то называюць, што тыдзень пасьля Вялікадня, у вас Провады?

– У нас Правадная Нядзеля.

– А Правадная Нядзеля – гэта не дзядоўска?

– Не, гэта што другое. Правадная Нядзеля то пасьля Вялікадня, Хрыстос Васкрэс сьпяваецца. Што другое, дзядавая – то іначэй.

– На дзядавую суботу ходзіце на могілкі?

– Не, толькі ў цэркві памінаем. Кажды да сваей хаты ідзе.

– Прыязджае сям'я?

– Не, памінальна субота называецца. Ідуць да цэрквы, падаюць ксёнжэчкі, ідуць да хаты. Але ў нас не кладуць нічога, я падзівілася, як то гавораць. У нас гэтага нема.

– А як сорак дзён, кладуць у царкве?

– Так, хто што можа, цясто, чыколяду.

– А кашу?

– Кашу тэж не. У нас не ма, толькі ў лесе. У цэркві не, у хаце ставяць, як даюць абед.

– У царкву не?

– Не, у цэркву не носяць.

Размова з жанчынай, 1931 год нараджэння, вёска Ярылаўка, гміна Гарадок, Беластоцкі павет, Падляшскае ваяводства

Запісана Гражынай Харытанюк, Эльжбетай Смулковай, Рэгінай Савіцкай ў 2005 годзе

– Як ў вас называюцца памінальные дні?

– Пачакай, эта ў лістападзе. Ну так, як ходзяццъ на магілы, ідуць на могілкі, магілы сьсенцяць. Калісь было іначэй, цяпер іначэй. Цяпер так не спаўняюць, як калісь.

– А як калісь было, памятаеце?

– У нядзелю не можна было нічога рабіць, ні бульбу скробаць. Ужо як на нядзелю, то трэба ўсё ў суботу прыгатовіць. А цяперака і косяць, і малоцяць, і што здумаюць. А тады, о я яшчэ ў хаці была, то мама кажэ трэбо, заўтра нядзеля, трэбо ўсё прыгатовіць, каб заўтра ніц не рабіць.

– Нават так каля хаты?

– Так, так. Тады на ўсё часу было, помімо, жэ тры тыгодні сярпом жалі жыто, а потым авёс.

– А чым вязалі?

– Перэвеслам, рабілі і вязалі.

– А вязалі рукамі ці з такім патычкам?

– Рукамі, рукамі. Патычком то адзін чалавек вязаў, брызгулём мы называем. Снапы яна добра вязала. Бо слабо вязала і там вада як ішла, так і пашла. А ту як вада, то зараз зачынае параваць і ўжо расьце. Такая справа: тут трэбо ехаць на могілкі ў Мастаўляны на першаго лістопада і трэбо ехаць ў Цяцяроўку. Ну і не вядомо, дзе ехаць. Паедзь туды, то ўжо ў Мастаўляны не паедзеш. У Мастаўляны можна ехаць яшчэ чтэрнаццатаго. Ужо на нашые дзеды мы гаворым.

– Калі вашые дзяды?

– Ну чтэрнаццатаго лістопада.

– Вы гаворыце, што чтэрнаццатаго гэта дзяды?

– Так.

– І што тады адбываецца?

– Ну сьвенцяць могілкі.

– І бацюшка прыязджае?

– Так. То бацюшка там у Мастаўлянах жыве і сьвенціць могілкі.

– І носіце нешта на могілкі?

– Нічого. Ну, чаму не, носім. Эта, цукеркі там нашу, сьвечкі палім.

– Моліцеся?

– Так. Бацюшка ў цэркві моліцца.

– А ў вас заўсёды было чтэрнаццатаго?

– Так, так. То нашые Дзеды.

– Гэта так у вашай парафіі?

– Скруось чтэрнаццатаго.

– А ў Коматаўцах таксама?

– Так. Але пшэважне першаго лістопада там такі з'язд. У Коматаўцах сьвенцяць і на чварты дзень Велікадня.

– А як называецца гэты чварты дзень Велікадня?

– Но то сьвенціць у Мастаўлян на першы дзень, а ўжо па сьвяце, на трэці дзень у Баброўнікоў, на чварты ў Коматаўцаў, так па калейцы ідзе.

– А называеце як гэта сьвята?

– Ніяк. Ну відзіш – на Беларусі называюць, можэ і ў Польшчы. Гэта Радаўніца посьле Велікадня, у аўторэк. Там так.

– А ў вас тут Радаўніцы няма?

– А ў нас Радаўніцы німа, німа. У нас німа этаго. А там на Беларусі есьць. А ў нас Радаўніцу не ўважаюць. А ў Гарадку то сьвенцяць на Пакрова.

Запісы былі зафіксаваны падчас сесіі «*Памежжа Беларусі: гісторыя, культура, мова*», якая адбылася ў межах Міжнароднай гуманітарнай школы Еўропы Сярэдне-Усходняй у Супрасьлі 19 чэрвеня – 2 ліпеня 2005 года. Выкарыстаныя матэрыялы захоўваюцца ў Архіве Факультэта «Артэс Лібэралес» Варшаўскага ўнівэрсітэта.

РЭЦЭНЗІІ

АНАСТАСІЯ ГУЛАК

ШЫРЫНЯ ДЫСКУРСУ ЦІ ГЛЫБІНЯ СЭНСУ?

Коваль, В. И. Текст и язык: поиски истоков: монография / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2012. – 270 с. – Науч. издание. В авторской редакции.

Назва апошняй манаграфіі вядомага фалькларыста, даследчыка ўсходнеславянскай этнафразеалогіі У. Коваля скіроўвае зацікаўленага чытача ва ўласна лінгвістычную сферу. Аднак пры знаёмстве са зместам чытач пераконваецца, што выданне прысвечана не праблемам глотагоніі і нараталогіі, а запатрабаванай і папулярнай сёння тэме – этналінгвістычнаму і гендарнаму аналізу фальклорных і літаратурна-мастацкіх тэкстаў.

У гэтай кнізе, як і ў ранейшых працах, У. Коваль праявіў сваё майстэрства гаварыць пра навуку цікава і займальна, утрымліваць увагу чытача, нават інтрыгаваць яго. І, што немалаважна для мэтавай аўдыторыі (навуковыя супрацоўнікі, выкладчыкі ВНУ і студэнты-філолагі), ставіць праблемныя, дыскусійныя пытанні.

Манаграфія складаецца з нарысаў, згрупаваных паводле аб'ектаў даследавання ў чатыры главы: казачныя тэксты, народна-песенныя тэксты, літаратурна-мастацкія і царкоўна-рэлігійныя тэксты, а таксама тэксты інтэрнэт-прасторы. Такі шырокі ахоп крыніц успрымаецца як пэўная метадалагічная непаслядоўнасць. Магчыма, яна матываваная аўтарскім жаданнем аб'яднаць пад адной вокладкай розныя матэрыялы, апублікаваныя на працягу 2009–2012 гг.

Першыя дзве часткі, якія датычацца ўласна фальклорных тэкстаў, на наш погляд, найбольш змястоўныя і цікавыя. Спынімся на асобных момантах.

Першая частка – «Казачныя сюжэты» – мае лагічную структуру, напісана, як ужо адзначалася, займальна і змяшчае немалы інфармацыйны патэнцыял. Тут разглядаюцца асобныя фрагменты арыгінальных казачных сюжэтаў з публікацый А. Афанасьева, Е. Раманава, шмат тэзісаў і абагульненняў самога аўтара, цытуюцца даследаванні А. Гуры, Я. Карскага, А. Патабні, У. Пропа, Б. Рыбакова, М. Талстога, Т. Цыўян.

«Вялікая папулярнасць і 'жывучасць' казак, – піша аўтар, – тлумачыцца наяўнасцю ў падсвядомасці людзей многіх архетыповых вобразаў, якія рэалізуюцца ў казачных персанажах» (с. 9). Ва ўсіх параграфах першай часткі сустра-

каюцца эфектныя расшыфроўкі схаваных сэнсаў чарадзейных і кумулятыўных казак (с. 29, 44–47, 62, 92–93), этнасеміятычныя інтэрпрэтацыі асобных рэчаў (33, 93), істот (с. 54, 56, 66, 70, 94), локусаў традыцыйнай культуры (с. 49, 91–92), таксама звяртаецца ўвага на лекавыя і засцерагальныя практыкі ў кантэксце казак (с. 25, 32, 63, 77) і іншае.

Нельга не пагадзіцца з аўтарам у тым, што старажытная казка натхняла і працягвае натхняць пісьменнікаў і звычайных аматараў слова на жартоўныя інтэрпрэтацыі і развіццё сюжэта (с. 81). Аднак гэтым і падобнымі тэзісамі аўтар матывуе цытаванне з Інтэрнэту шматлікіх *хуліганскіх, крымінальных, пацанскіх, заафілічных* варыяцый на тэмы казачных сюжэтаў. І гэта адразу пачынае насцярожваць. Ці з'яўляюцца яны аб'ектам вывучэння фалькларыстыкі? Відаць, не. Гэта ж аўтарскія пародыі ці літаратурныя стылізацыі, фальклорная форма якіх, па сутнасці, толькі спосаб канструявання новага тэксту. Таму і арганічнага ўлучэння гэтых пародый у кантэкст фалькларыстычнага даследавання не адбываецца. Цытаванне «інтэрнэт-шэдэўраў» зніжае ўзровень даверу да навуковага выдання, не пашырае фактычную базу даследавання і не ўзбагачае яго канцэптуальна. Чытач толькі чарговы раз пераконваецца, што разнастайных прадуктаў жыццядзейнасці чалавека ў сусветным сеціве багата, і хутчэй перагортвае старонку курсіўнага тэксту.

У другую частку – «Народна-песенныя тэксты» – уваходзяць тры параграфы: два першыя прысвечаны семантычнаму аналізу беларускіх песень пра каханне і вяселле. Падрабязны разгляд у трэцім параграфе аднаго ўзору песеннай лірыкі – «Цячэ вада ў ярок» – паказвае, як глыбока і разам з тым у шырокім культурным кантэксце аўтар можа выяўляць і тлумачыць энтакультурныя кампаненты сюжэту.

У трэцяй частцы – «Літаратурна-мастацкія і царкоўна-рэлігійныя тэксты» (62 старонкі, 9 параграфаў) праяўляецца своеасаблівая ідэйная эклектыка. Тут аўтар прыводзіць этнакультурныя інтэрпрэтацыі асобных тэкстаў царкоўнаславянскага пісьменства (XII ст.), некаторых вершаў прадстаўнікоў рускага класіцызму XVIII ст., фрагментарна – прозы рускіх пісьменнікаў канца XIX – пачатку XX ст. У творах савецкага перыяду выяўляе гендарна маркіраваныя характарыстыкі персанажаў. (Звяртае на сябе ўвагу факт, што беларуская літаратура прадстаўлена толькі творамі Івана Шамякіна.)

У выніку, чытачу даводзіцца пераключаць сваю ўвагу з тэмы на тэму: лексічныя асаблівасці малітваў Кірыла Тураўскага – светапогляд рускіх стараабрадцаў – погляды Ламаносава і Княжніна на шлюб і жанчын – матыў пошуку грыбоў у Крылова і Талстога… Незразумела, чаму асобны матыў любоўна-эратычнай тэматыкі аналізуецца настолькі падрабязна (7 старонак тэксту)? Чым абумоўлены аўтарскі выбар літаратурнага матэрыялу для выяўлення «грыбной сімволікі»: байка І. Крылова «Муха і вандроўнікі» (1808) і раман Л. Талстога «Ганна Карэніна» (1878)? Далей ідзе арыгінальны літаратуразнаўчы аналіз вобраза Душачкі з аднайменнага апавядання А. Чэхава. Пасля чытачу трэба перанастроіцца на тэму калектывізацыі на Доне і «руху

25-тысячнікаў», у межах якой разглядаецца вобраз трыкстэра – дзеда Шчукара з рамана М. Шолахава «Узнятая цаліна». У наступным параграфе прыводзіцца ўзор засцерагальнай вербальнай магіі ў вясельным абрадзе, знойдзены аўтарам у рэпліках Івана Броўкіна – героя рамана савецкага класіка А. Талстога «Пётр Першы». Далей увага чытача ўжо прыцягнута эратычнымі матывамі ў аповесці І. Шамякіна «Шлюбная ноч». У. Коваль падкрэслівае значэнне развязкі аповесці – эпізод распранання гераіні і забойства ёю паліцая. Распрананне небеспадстаўна інтэрпрэтуецца ім у этнакультурным аспекце, як «адлюстраванне пісьменнікам <…> добра вядомых у сферы народнай духоўнай культуры праяўленняў засцерагальнай магіі, у тым ліку – у форме рытуальнага агалення жанчыны» (с. 177). Аднак заключны тэзіс У. Коваля адносна подзвігу шамякінскай гераіні (пафаснае ўслаўленне таго, як яна ва ўпор расстраляла чалавека) пярэчыць сістэме традыцыйных каштоўнасцей і ніяк не можа з'яўляцца «яркім жыццясцвярджальным сімвалам, які мае архаічныя карані» (с. 178).

Чацвёртая частка – «Інтэрнэт як віртуальная тэкставая прастора» – пакідае больш пытанняў, чым дае адказаў. Уступны параграф (с. 186–190) прэтэндуе на агляд найбольш значымых лінгвістычных рэсурсаў Інтэрнэта. Аднак зусім незразумела, па якіх крытэрыях аўтар адбірае рэсурсы, вартыя апісання? Чаму галоўная ўвага надаецца «асабліва папулярнаму сярод русістаў» Нацыянальнаму корпусу рускай мовы (НКРМ)? Імкнучыся падрабязна апісаць гэту інфармацыйна-даведачную сістэму, У. Коваль цалкам ігнаруе беларускую праблематыку наогул, беларускую інтэрнэт-прастору, рэсурсы па этналогіі, фальклоры, лінгвістыцы, напрыклад, інтэрнэт-бібліятэку Kamunikat (http://kamunikat.org/), электронную бібліятэку «Беларуская палічка» (http://knihi.com/), суполку «Этнаграфія Беларусі» (http://by-ethno.livejournal.com/) і іншыя.

Асноўны змест чацвёртай часткі – аналіз семантыкі ўстойлівых словазлучэнняў і фразеалагізмаў, паводле аўтарскай рэдакцыі, *«праз прызму» інтэрнэта*. Інтэрнэт-кантэкст любога слова і словазлучэння – неабсяжны і невымерны. На запыт выдаюцца шматлікія і разнастайныя спасылкі, аўтар у залежнасці ад уласнага бачання выбірае тыя ці іншыя матэрыялы, каментуе іх і цытуе. Менавіта такім чынам у манаграфіі асэнсоўваюцца і ілюструюцца канцэпты «сапраўдны мужчына» (с. 190–192), «жаночая логіка» (с. 210–216), «славянскае адзінства» (с. 226–232) і іншыя. Відавочна, выкарыстанне гэтага падыходу абумоўлена імкненнем аўтара зрабіць кнігу не толькі чытэльнай, але і публіцыстычна завостранай. Аднак у выніку сапраўды цікавыя часткі навуковага тэксту, анансіраваныя як этналінгвістычны аналіз, мяжуюць з рознастылявымі матэрыяламі. Скампіляваныя без уліку прынцыпу гістарызму, яны ствараюць стракаценне сэнсаў і аддаляюць чытача ад галоўнай аўтарскай думкі.

На заключэнне трэба адзначыць, што кніга У. Коваля «Тэкст і мова: пошукі вытокаў» (2012) – спрэчная, дыскусійная, але пры гэтым і вельмі змястоўная. Яна вартая прачытання і асэнсавання ўжо нават дзеля таго, каб распачаць абмеркаванне актуальных пытанняў: як сістэмна даследаваць фальклор у інтэрнэце і непасрэдна – інтэрнэт-фальклор? Ці прымяняльныя да інтэрнэт-

наратываў метады класічнай фалькларыстыкі? Як вызначыць межы традыцыйных фальклорных форм у віртуальнай прасторы? Што вартае аналізу, а што з’яўляецца нязначным і за час, пакуль мы чытаем гэтыя радкі, ужо страціла актуальнасць?

ТАЦЦЯНА ВАЛОДЗІНА

ПАКУЛЬ ГАРЫЦЬ СВЯЧА

Генадзь Лапацін. «Ікона звалась свячой...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. – Гомель: Барк, 2013. – 116 с.

У культуры кожнага народа ёсць звычаі ці абрады, якія надзейна захоўваюць вельмі важкія для гэтай культуры сакральныя сэнсы і ў даволі ўстойлівай форме праносяць свой змест праз вякі. Да ліку такіх адносіцца і распаўсюджаны на беларускім Падняпроўі ўнікальны абрад «Свяча», які мае глыбокія карані, узыходзіць да язычніцкіх культаў, аднак цягам свайго існавання арганічна ўключыў хрысціянскія ідэі і ў такім цэласным, багатым светапогляднымі алюзіямі выглядзе дажыў да нашых дзён.

Менавіта гэтаму абраду прысвечана новая кніга Генадзя Лапаціна – без перабольшання аднаго з самых кваліфікаваных збіральнікаў фальклору ў сённяшняй Беларусі. Г. Лапацін падчас шматлікіх палявых экспедыцый не толькі распытваў пра гэты звычай, але і неаднаразова назіраў перанос «свячы» ў жывым бытаванні. Яму належыць шэраг артыкулаў, дзе асвятляліся розныя аспекты структуры і семантыкі свята. Дадзеная кніга з’яўляецца своеасаблівым абагульненнем і паглыбленнем назапашаных ведаў і запісаў.

Ва Уводзінах даецца гісторыя вывучэння абраду. У Дадатку 1 прыводзіцца бібліяграфія даследаванняў гэтага звычаю. У Дадатку 2 – Апытальнік па зборы матэрыялу па абрадзе «Свяча». Дададак 3 складаецца з запісаў, зробленых супрацоўнікамі Веткаўскага музея народнай творчасці падчас экспедыцый.

Варта тут агаварыцца, што кніга прэзентуецца як навукова-папулярнае выданне, і таму імкненне папулярызаваць народную культуру, зацікавіць ёю чытача ў пэўнай ступені падштурхоўвае аўтара да пошуку супастаўленняў архаікі з днём сённяшнім (запрашэнне «на агеньчык», запальванне агнёў на навагодняй ялінцы і нават піянерская песня «Взвейтесь кострами, синие ночи» разглядаюцца ў кантэксце архаічнага культу агню). Разважанні аб язычніцкіх каранях абраду вылучаюцца значнай гіпатэтычнасцю (гл. да прыкладу меркаванне, што «ў вачах старажытных людзей само Боства, увасобленае ў вогнішча, распаленае на стары новы год, спальвала стары год» (с.12)), аднак могуць стаць штуршком і падахвочваннем да далейшых доследаў.

Самым дасканалым і важкім у навуковым плане з’яўляецца раздзел «Абрад “Свяча”». Мінулае і сучаснае». Аўтар на падставе ўласных назіран-

няў скрупулёзна і кваліфікавана вылучае структуру абраду, аналізуе яго сучасны стан, неабходнасць і перспектывы яго захавання, выразна падкрэслівае распаўсюджанасць абраду менавіта ў беларусаў. Вельмі важкі аксіялагічны аспект даследавання, калі шмат увагі надаецца выказванням саміх носьбітаў традыцыі, іх стаўленню да абраду, што фарміруе аблічча свята і пазначае семантычныя арыенціры. Заслугоўвае ўвагі выснова аўтара адносна суаднясення свячы з «брацтвамі», якія ствараліся для падтрымкі парадку ў царкве. Заўвага аб тым, што раней Свечы ў нашых вёсках гуртавалі вакол сябе праваслаўных вернікаў, якія не прынялі наступстваў сітуацыі, у выніку якой мясцовыя ўлады праводзілі палітыку акаталічвання мясцовага насельніцтва, можа стаць падмуркам для даследаванняў прафесійных гісторыкаў пры аналізе адпаведных комплексаў. Звяртаюць на сябе ўвагу аргументы і вывады пра механізмы насычэння абраду «Свяча» прадукавальнымі, апатрапейнымі, лекавальнымі функцыямі. У навуковай літаратуры спарадычна выказвалася меркаванне пра функцыянальнасць хатняга агменю, аднак знітаванасць яго з абрадам «Свяча» найбольш поўна паказана менавіта ў гэтым даследаванні.

Шэраг запісаў дае падставы аўтару выказваць арыгінальныя думкі пра ўлучанасць абраду ў кола родавых уяўленняў, супастаўленне яго з сямейнымі звычаямі ўшанавання продкаў, з вераваннямі пра апекуноў сялібы (і нават пра суаднясенне з хатнімі духамі). Урэшце выказваецца думка, што «ў моманце пераносу Свячы за яе пастаццю мы заўважылі рысы і больш велічнага Боства – Боства, якое памірае і ўваскрасае, такога ж, як Асірыс, Адоніс, Аціс, Дземетра…» (с. 36).

Апраўдана і мэтазгодна, на маю думку, і тое, што непасрэдны аналіз складнікаў абраду ў кнізе разгортваецца ў дыяхранічным аспекце, калі аўтар абапіраецца як на запісы XIX стагодзя, так і на зусім нядаўнія. У навукова-тэарэтычным аспекце рукапіс кнігі Г. Лапаціна можа быць ацэнены як паглыбленне існуючых ведаў па гісторыі, этнаграфіі, фальклору і міфалогіі. На падставе праведзенага даследавання можа быць выпрацавана пэўная праграма далейшых распрацовак беларускага народазнаўства па даследаванні архаічных культаў.

Кніга Г. Лапаціна мае прадуманы, кампазіцыйна завершаны выгляд. Вылучаныя раздзелы і рубрыкацыя структурных частак суладныя з сюжэтнай логікай даследавання, якая вынікае з навуковай ідэі. Не выклікае сумнення высокая навуковая вартасць запісаў абраду, зробленых самім збіральнікам. Значна ўзбагачаюць і дапаўняюць даследаванне прыведзеныя аўтарам рукапісу дадаткі. Застаецца пашкадаваць толькі, што непадпісанымі аказаліся вельмі яркія і паказальныя здымкі.

Такім чынам, кніга Генадзя Лапаціна «Ікона звалась свячой...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны» – ладны ўклад у распрацоўку тэарэтычных і практычных праблем беларускай фалькларыстыкі. Дадзенае выданне будзе цікавым як навукоўцам, выкладчыкам па дысцыплінах беларусазнаўства, студэнтам, так і больш шырокаму колу чытачоў, якія цікавяцца культурнымі здабыткамі беларусаў.

АЛЕНА ПАЎЛАВА

ПРА ПАЛЕСКАЕ ВЯСЕЛЛЕ З ЛЮБОЎЮ

Клімчук Ф. Д. Традыцыйнае вяселле вёскі Сіманавічы Драгічынскага раёна Брэсцкай вобласці: этналінгвіст. зборн. Мінск: Мэджык. 2011. – 84 с.

Гэта невялікая па аб'ёме, але надзвычай багатая па змесце кніга, мае патрэбу ў асобым прадстаўленні, паколькі сабраныя ў ёй беларускія вясельныя песні надта поўна і ўсебакова адлюстроўваюць абрадавыя традыцыі, якія існавалі паўсюль у вёсках Брэсцкай вобласці ў мінулым стагоддзі, а дзесь працягваюць сваё існаванне і цяпер. Аснову кнігі складаюць апісанні рытуальных дзеянняў, якія адбываліся напярэдадні, а таксама ў розныя дні вяселля. Кожны абрад выдатна ілюстраваны тэкстамі абрадавых песень. Акрамя этнаграфічных звестак, у кнізе прадстаўлена вялікая колькасць песень. Вельмі падрабязна раскрываецца кожны дзень абраду вяселля, прыводзяцца ўсе сабраныя аўтарам звесткі ў адносінах да гэтага шматдзённага свята.

Першая глава мае назву «Заручыны. Дзявочнік». Тут аўтар апісвае рытуальныя дзеянні, а таксама паведамляе шмат цікавых і малазнаёмых падрабязнасцяў, што датычыліся выканання гэтага абраду на вёсцы, напрыклад: «*Запойіны пачынаюцьця ввэчыры, а роз'йіжджяюцьця вжэ пуд ранок…*» (с. 7). Падрабязна ў кнізе гаворыцца пра падрыхтоўку да вяселля, якое заўсёды ладзілі бацькі маладых. Пад вечар напярэдадні свята сяброўкі нявесты рабілі для яе вянок, дарылі ёй свае стужкі. Маладому прымацоўвалі да грудзей кветку, раней жа яе чаплялі да шапкі.

Згодна з традыцыяй, жаніх павінен быў выкупіць вянок для сваёй нарачонай: «*дывкы торгуюцьця за вынка. Жыных скупляе вынка: ставыть дывчатюм "за работу" горілку*» (с. 17); *да свята маладая выносіць вянок на талерцы ў камору і хавае ў скрыню*» (с. 17). Не менш цікавая заўвага даецца на старонках кнігі пра ўдавіцу, якой не робяць вянок на вяселле (с. 18).

Другая глава называецца «Першы дзень вяселля». Тут таксама даволі поўна і падрабязна разглядаюцца ўсе падзеі пачатку вяселля: «*Як до цэрквы йіхалы і назад, то молодуха, і дружка, і молодый всім кланяйіцьця, кого судосеть, хто йдэ чы йідэ*» (с. 21). Трэба адзначыць, што кожная абрадавая дзея падчас вяселля суправаджаецца выкананнем адпаведных песень.

Трэцяя глава кнігі прысвечана падрабязнаму апісанню падзей, якія павінны адбывацца на другі дзень вяселля, калі радня жаніха едзе да маладой, і мае адпаведную назву – «Другі дзень вяселля». Глава чацвёртая, прысвечаная прыезду радні маладой да бацькі маладога, называецца «Трэці дзень вяселля». Таксама гучаць песні, жарты. Пятая, апошняя глава, распавядае пра чацвёрты дзень вяселля. Зранку радня жаніха збіраецца ў яго бацькі, а родныя нявесты – у яе хаце. Госці частуюцца, спяваюць песні. У гэты час дружка абыходзіць кожнага госця і бярэ падарунак маладым, так званую «бонду». Бонду давалі ўсякую: «*…корову, овэчку, телку, порося, тыля, як хто, то курыцю, гусь…*» (с. 79).

Дзякуючы багаццю і высокай якасці матэрыялаў, сабраных аўтарам, выданне, падрыхтаванае ім з вялікай пашанай і глыбокай любоўю да продкаў, безумоўна, павінна заняць дастойнае месца сярод іншых работ аб духоўнай культуры беларусаў.

Асабліва неабходна адзначыць імкненне Ф. Клімчука як мага больш поўна і дакладна перадаць мясцовую гаворку. Аўтар піша менавіта так, як ён чуе словы інфарматара, і гэта робіць яго кнігу сапраўднай крыніцай для вывучэння мясцовага дыялекту.

Важнай станоўчай асаблівасцю кнігі Ф. Клімчука з'яўляецца паслядоўная сістэматызацыя выкладзенага ў ёй матэрыялу. Для таго каб чытач меў поўнае і дастатковае ўяўленне аб мясцовым фальклоры, аўтар даволі падрабязна апісвае словы і дзеянні кожнай дзеючай асобы вяселля: дружкі, свата, свацці, сябровак маладой, бацькоў жаніха і нявесты. Кніга Ф. Клімчука прапануе задумацца над праблемамі, якія існуюць сёння ў абрадавай культуры беларусаў, над метадамі збору фальклорнага матэрыялу, а таксама над самім паняццем «беларуская народная культура». Надзвычай добрая кніга таленавітага аўтара будзе карысна для кожнага, хто мае цікавасць да беларускай традыцыйнай культуры.

Хочацца пажадаць Ф. Клімчуку доўгай і паспяховай працы на спрыяльнай ніве айчыннага фальклору.

ЮБІЛЕІ

АНАСТАСІЯ ГУЛАК

РЭАБІЛІТАЦЫІ НЕ ПАТРАБУЕ: ДА 190-ГОДДЗЯ ПАЎЛА ШПІЛЕЎСКАГА

Багатая спадчына знакамітага даследчыка беларускай народнай культуры, пісьменніка і публіцыста Паўла Шпілеўскага (1823–1861) усебакова разглядалася – ад першых рэцэнзій і водгукаў у перыёдыцы 1850–1870-х гг. да тэарэтычных, гістарыяграфічных прац нашага часу. Беларускі літаратуразнаўца і гісторык Г. Кісялёў адкрыў невядомыя факты біяграфіі Паўла Шпілеўскага, напісаўшы грунтоўны нарыс яго жыцця і творчасці (Кісялёў 1978, 247–287). І. Цішчанка зрабіў падрабязны аналіз фальклорна-этнаграфічнай спадчыны даследчыка ў шырокім гістарыяграфічным кантэксце, даў аб'ектыўную ацэнку яго ўнёску ў публіцыстыку і краязнаўства (Цішчанка 1986). Як і ў іншых сваіх працах, прысвечаных персаналіям беларускай фалькларыстыкі, І. Цішчанка здолеў выканаць звышзадачу – стварыў ідэйны партрэт Даследчыка, акрэсліў маштаб яго Асобы, паказаў нашчадкам Постаць Паўла Шпілеўскага.

Уявім, двацацітрохгадовы студэнт Пецярбургскай духоўнай акадэміі, родам з Бабруйскага павета Мінскай губерні, будучы кандыдат багаслоўя Павел Шпілеўскі нясе ў «Журнал Министерства народного просвещения» першую частку сваіх «Беларускіх народных паданняў». 1846 год. Студэнт захоплены славянскімі мовамі і міфалогіяй, апантаны рамантычнай ідэяй служэння беларускаму народу і адкрыцця для шырокай сталічнай грамадскасці культуры роднага беларускага краю.

А гэта ўжо 30-гадовы выкладчык славеснасці едзе доўгай дарогай з Варшавы да сталіцы Расійскай імперыі на новае месца працы. Шлях яго пралягае па Палессі і родным беларускім краі. Праз вакно экіпажа ён бачыць гарады, мястэчкі і маленечкія вёскі, узіраецца ў курганы і замкі, корчмы, заезныя дамы і кірмашы. Разглядае сялянскі люд, гараджан, засцянковую шляхту і інародцаў. Яго ўражанні, дапоўненыя разнастайнымі звесткамі, ператворацца ў цыкл нарысаў і ўбачаць свет на старонках часопіса «Современник» (1853–1855).

Па прыездзе Павел Шпілеўскі – службовец на нязначнай пасадзе ў Галоўным педагагічным інстытуце ў Санкт-Пецярбургу. Ужо напісаны працяг створанага яшчэ ў студэнцкія гады зводу персанажаў беларускай міфалогіі, другая і трэцяя часткі якога выйдуць пад назвай «Беларускія народныя павер'і» (1852). Неўзабаве будзе апублікавана «Даследаванне пра ваўкалакаў на аснове беларускіх павер'яў» (1853). У гэтых творах аўтар паглыбіў асобныя тэмы, узбагаціў іх дадзенымі шматлікіх крыніц і ўласным этнаграфічным досведам.

У 32 гады Павел Шпілеўскі – настаўнік у школе пры экспедыцыі падрыхтоўкі дзяржаўных папер. Гэта праца не прыносіць яму вялікага задавальнення, а народны побыт, звычаі і абрады, песні і казкі беларускага люду па-ранейшаму натхняюць. Здольнасць да прыгожага пісьменства дазваляе Шпілеўскаму плённа працаваць. На працягу 1853–1856 гг. у часопісе «Пантеон» апублікаваны яго 17 артыкулаў пад назвай «Беларусь у характарыстычных апісаннях і фантастычных яе казках». Гэта – галоўны ўнёсак Паўла Шпілеўскага ў беларускае нарадазнаўства – самае поўнае на той час апісанне каляндарных і сямейных абрадаў, пазаабрадавых ігрышчаў, варожбаў, кірмашу.

Апошнія гады жыцця Павел Шпілеўскі прысвячае журналісцкай працы і здабывае поспех. У аўтарытэтных сталічных часопісах ён друкуецца як тэатральны крытык і рэпарцёр. Але памірае ў 1861 г. у 38-гадовым узросце. Праз некаторы час сталічны часопіс надрукуе кароткі некралог. Без подпісу.

Сёння рэцэпцыя прац Паўла Шпілеўскага па міфалогіі ў беларускай і ў славянскай фалькларыстыцы з'яўляецца відавочнай. Запазычанні з яго рабілі П. Шэйн, П. Бяссонаў, М. Нікіфароўскі, А. Багдановіч, А. Сержпутоўскі і многія іншыя. Тэксты «Беларускіх народных паданняў» сталі адной з асноўных крыніц па беларускіх народных вераваннях у «Паэтычных поглядах славян на прыроду» А. Афанасьева (1865–1869) (Топорков 2000, 20). «Спасылкі на Драўлянскага, – піша А. Леўкіеўская, – з'яўляюцца агульным месцам у айчыннай навуцы <…> цытаты з яго твора рассыпаны па працах нашых самых паважаных вучоных (пачынаючы з У. Даля і заканчваючы Вяч. Іванавым, У. Тапаровым, Б. Успенскім і інш.)» (Левкиевская 2002, 311). У рознай ступені крытычнага асэнсавання матэрыялы П. Шпілеўскага выкарыстаны ў энцыклапедыі «Беларускі фальклор» (2005–2006), энцыклапедычным слоўніку «Міфалогія беларусаў» (2011). (Да нарысаў даследчыка навуковыя рэдактары слоўніка паставіліся ашчадліва, уключыўшы звесткі з іх са спецыяльнымі агаворкамі.)

Аднак і крытычная ацэнка ўкладу П. Шпілеўскага ў вывучэнне беларускай міфалогіі мае даўняе паходжанне. Яна пачала замацоўвацца ў славянскай фалькларыстыцы з часоў І. Насовіча. Нагадаем, што слынны лексікограф тлумачыў паходжанне багоў і міфалагічных персанажаў П. Шпілеўскага няправільным аўтарскім разуменнем беларускіх слоў і выразаў (Носович 1873, 55). Гэта павярхоўнае сцвярджэнне было абвергнута яшчэ Я. Карскім, які адзначаў вялікую каштоўнасць лінгвістычнага матэрыялу даследчыка, яго чуйнасць і тонкае разуменне беларускай мовы. У 1920-х гг. рукапісныя працы П. Шпілеўскага: «Слоўнік беларускай гаворкі, складзены П. Шпілеўскім» (1845), «Кароткая граматыка беларускай мовы» (1845), «Нататкі беларусца аб беларускай мове» (1853) былі выкарыстаны слоўнікавай камісіяй Інбелкульта як крыніца фундаментальнага слоўніка жывой беларускай мовы (Крывіцкі 1975, 19). У энцыклапедыі «Беларуская мова» (1994) П. Шпілеўскаму прысвечаны спецыяльны артыкул.

Вяртаючыся да крытыкі аўтара «Беларускіх народных паданняў», трэба адзначыць, што А. Пыпін быў аб'ектыўным, калі пісаў пра самога даследчыка і стан тагачаснай навукі: «На жаль, ні ў яго (П. Шпілеўскага – *А. Г.*) не было

ніякай этнаграфічнай школы, ні ў агульных літаратурных паняццях таго часу яшчэ не было дастаткова пашырана ўяўленне аб належных адносінах да помнікаў народнага быта і паэзіі; таму шмат што ў яго паведамленнях мае толькі белетрыстычную каштоўнасць і не мае дастатковай навуковай абгрунтаванасці» (Пыпин 1892, 75).

Як ужо адзначалася, грунтоўны аналіз зводу міфалагічных персанажаў П. Шпілеўскага (не пазбаўлены пэўнай ідэйнай прадузятасці) быў зроблены ў 1980-я гг. І. Цішчанкам, які сцвердзіў, што «"Беларускія народныя паданні" трэба ўспрымаць як працу навукова няспелую...»

Аднак і цяпер папулярнасць нарысаў па міфалогіі беларусаў, абумоўленая самымі рознымі фактарамі, па-ранейшаму прыцягвае строгія погляды навукоўцаў. І сёння на адрас прац Паўла Шпілеўскага, напісаных у сярэдзіне XIX ст., чуецца крытыка, выказваюцца абвінавачванні ў ненавуковасці і мастацкім вымысле.

Сярод падобных крытычных аглядаў вылучаецца манаграфія А. Тапаркова і А. Леўкіеўскай «Рукапісы, якіх не было: падробкі ў галіне славянскага фальклору» (2002). Прымаючы пад увагу вельмі катэгарычную ацэнку А. Тапаркова («фальклорна-міфалагічны фальсіфікат»), на нашу думку, варта ўсвядоміць падыход А. Леўкіеўскай.

«Абсалютна відавочна, – піша яна, – што не ўсе персанажы <…> з'яўляюцца фантомамі, народжанымі выключна пяром самога Драўлянскага» (Левкиевская 2002, 318). Даследчыцкая задача А. Леўкіеўскай адносна спадчыны міфолага фармулюецца так: «...зразумець, чым «наш» падыход да народнай традыцыі адрозніваецца ад «іх» падыходу <...> абазначыць тую эвалюцыю (ці ўсё ж рэвалюцыю?) у поглядах на традыцыйную культуру, якая адбылася за паўтара стагоддзі» (Левкиевская 2002, 312). І гэта, на нашу думку, цалкам слушная пастаноўка праблемы: не крытыка з вышыні сённяшняга навуковага досведу нарысаў, напісаных 160 гадоў таму, а асэнсаванне спадчыны даследчыка-міфолага ў кантэксце фарміравання навуковых ведаў пра беларускую міфапаэтычную спадчыну.

У спробе асэнсаваць беларускую міфалогію Шпілеўскі сутыкаўся з цяжкасцямі, непераадольнымі на ўзроўні развіцця тагачаснай навукі. (Ф. Буслаеў толькі пачынае адкрываць дэманалогію ў славянскай міфалогіі.) Традыцыйна, пачынаючы з антычнасці, міфалогія атаясамлівалася з культам вялікіх багоў. Аднак славянскае язычніцтва характарызуецца не столькі пакланеннем вялікім боствам, колькі ўшанаваннем духоўных сутнасцяў ніжэйшага парадку, што праяўляецца ў надзвычай шырокім спектры з'яў традыцыйнай культуры. П. Шпілеўскі, верагодна, усведамляў гэта, таму што яго міфалагічныя персанажы не маюць трансцэндэнтнага характару, малююцца як персаніфікацыі пэўнай стыхіі ці як персаніфікацыі гаспадарчай або сацыяльнай функцыі. Пры гэтым ён асэнсоўваў, з аднаго боку, марфалагічную недэталяванасць славянскіх дэманаў, а з другога – іх шматлікасць і разнастайнасць.

Пры аналізе пазіцый Шпілеўскага – даследчыка міфалогіі неабходна ўлічваць, што ён не ставіў і не мог ставіць мэту рэканструяваць міфалогію як тып

культуры ці форму свядомасці, заснаваную на архаічных формах ментальнасці. Ён выбудоўваў, паводле В. Півоева, «сюжэтна аформленую і персаніфікаваную аснову» беларускага язычніцтва. Пры гэтым аўтар «Беларускіх народных паданняў» імкнуўся да шырокага ахопу крыніц, што ўказвае на асветніцкі характар пастаўленых ім задач.

Прывядзем некаторыя з гэтых крыніц, колькасць якіх даволі значная, аднак характар спасылак на іх – фрагментарны. Напрыклад, узгадваецца «Крытыка-гістарычнае даследаванне аб рускай мове» (1838) М. Максімовіча, «Караняслоў рускай мовы, параўнаны з усімі славянскімі гаворкамі і з дваццаццю чатырма замежнымі» (1841) Ф. Шымкевіча. (Верагодна, вялікая складальніцкая руплівасць аўтара «Каранямслова» натхняла і служыла ўзорам для П. Шпілеўскага.) Сустракаюцца таксама спасылкі на працы С. Ліндэ «Слоўнік польскай мовы» (Т. 1–6. 1807–1814) і «Лацінска-рускі лексікон» І. Кронеберга. Аўтар «Беларускіх народных паданняў» цытуе «Аповеды» Герадота ў перакладзе архіепіскапа Пскоўскага Андрэя Нартава (Т. 1–3. 1763–1764), «Гісторыю польскага народа» (Т. 1. 1824; Т. 2–7. 1780–1786) А. Нарушэвіча, «Старажытную гісторыю літоўскага народа» (Т. 1–9. 1835–1841) Т. Нарбута.

У пытаннях генезісу і этнічнай гісторыі славян Павел Шпілеўскі выкарыстоўвае карты Я. Стржэдоўскага «Sacra Moraviae Historia» (1710) і Я. Спенера «Historia Germaniae universalis et pragmatica» (1716–1717). Знаходзім таксама спасылкі на публікацыю «Зааморфныя божышчы ў славян» (1852) А. Афанасьева, «Нарысы славянскай міфалогіі» (1841) М. Касторскага, «Міфы славянскага язычніцтва» (1849) Д. Шэпінга, «Свяцілішчы і абрады язычніцкага богаслужэння старажытных славян» (1846) І. Сразнеўскага. Ёсць адсылкі да ранніх прац П. І. Шафарыка: «Аб паходжанні славян» (1828), «Славянскія старажытнасці» (1837), «Славянская этнаграфія» (1842). Не застаюцца па-за ўвагай матэрыялы, змешчаныя ў навукова-літаратурных выданнях «Pamiętnik Warszawski» (1815–1823), «Kalendarz Warszawski» за 1759 г. і іншае.

П. Шпілеўскі цытуе матэрыялы са зборнікаў Я. Чачота «Вясковыя песні» (1837–1846), Я. Тышкевіча «Апісанне Барысаўскага павета» (1847). Гаворачы пра характар публікацый беларускага фальклору, якія ён ажыццявіў, неабходна ўлічваць, што для ўсіх нарадазнаўчых даследаванняў сярэдзіны ХІХ ст. «было характэрна вольнае абыходжанне з матэрыялам, не скаванае дадатковымі абмежаваннямі, неабходнасць якіх будзе ўсвядомлена ў навуцы пазней» (Топорков, 1997, 403). Таму нельга пагадзіцца з падыходамі сучасных аўтараў, якія ставяць у дакор збіральнікам ХІХ ст. выкарыстанне чужых матэрыялаў. Адносіны да архіваў і публікацый асобных збіральнікаў у сярэдзіне і ў другой палавіне ХІХ ст. з-за нераспрацаванасці прынцыпаў збірання, вывучэння і публікацыі народнай паэзіі былі неўрэгуляванымі.

Пацвярджэнняў гэтаму ў славянскай фалькларыстыцы вельмі шмат. Напрыклад, крыніцамі песенных тэкстаў у працах не толькі Шпілеўскага, але і А. Кіркора сталі ў значнай ступені працы Я. Тышкевіча і Я. Чачота (Карский 1903, 228–230; Топорков 1997, 251–252); крыніцамі этнаграфічна-энцыклапе-

дычнага выдання М. Максімовіча «Дні і месяцы ўкраінскага селяніна» (1856) – матэрыялы З. Даленгі-Хадакоўскага, Ж. Паўлі, Л. Галэмбіёўскага, Я. Колара (Федас 2006, 8); крыніцамі «Зборніка беларускіх прыказак» (1867) І. Насовіча – публікацыі У. Даля, Я. Чачота, П. Шпілеўскага, Я. Тышкевіча (Цішчанка 1986, 222) і іншае.

Аднак П. Шпілеўскі ведаў і ўсведамляў каштоўнасць працы збіральніка фальклору – даследчыка народных старажытнасцей. Пра гэта ён піша неаднаразова: «На старонках нашых часопісаў увесь час з'яўляюцца розныя даследаванні аб старажытнасцях Афін і Рыма <…> А старажытнасці Заходняй Расіі, і асабліва Беларусі, нібы лічацца занадта малазначнымі, каб надрукаваць аб іх у якім-небудзь перыядычным выданні. Не ведаю, чым патлумачыць такое раўнадушша нашых вучоных да Беларусі. Хіба тым, што аб старажытнасцях рымскіх і грэчаскіх прасцей пісаць у кабінеце па замежных крыніцах, а каб пісаць пра Беларусь, для гэтага неабходна ведаць яе, пражыць у ёй, прасачыць некалькі гадоў на месцы за ўсімі яе старажытнасцямі» (Шпилевский 1846, 1).

Аўтар лічыў, што ў фальклорных тэкстах міфалогія прысутнічае ў скажонай, змененай форме, а задача даследчыка – рэканструяваць старажытныя міфы па іх рэліктах. «Беларусь настолькі багатая рознымі паданнямі, павер'ямі, прымхамі і забабонамі, што, ведаючы аб усім гэтым, міжволі пашкадуеш, чаму ў нашыя дні даследчыкі не хочуць звярнуць увагу на гэты край і вывучыць яго ва ўсіх галінах айчыннай старажытнасці?» (Шпилевский 1846, 1). Беларусь, піша ён, «можна назваць сталіцай старажытнай славяна-рускай міфалогіі, там выток усіх язычніцкіх вераванняў продкаў нашых, якія, па прычыне ўзаемных племянных міжусобіцаў, рассяліліся па суседству на розных ускраінах сённешняй агромністай Расіі» (Шпилевский 1846, 1–2).

Сёння працы П. Шпілеўскага 1840–1850-х гг. трэба разглядаць як абумоўленае рамантычным светапоглядам аўтара ўвасабленне падыходу да апісання славянскай міфалогіі. Галоўнымі сэнсаўтваральнымі прынцыпамі гэтага падыходу з'яўляюцца суб'ектыўныя адносіны аўтара да фактаў традыцыйнай культуры і ўласная інтэрпрэтацыя гэтых фактаў. У гэтым – спецыфіка «данавуковага перыяду» фалькларыстыкі.

У сувязі са 190-годдзем з дня нараджэння Паўла Шпілеўскага ўзгадаем і тое, што сёлета на Любаншчыне, у яго роднай вёсцы Шыпілавічы, на ракой Арэсай адгучыць, адспявае і адтупаціць ўжо традыцыйны Пятроўскі фэст. Гэта цудоўныя скарбы беларускай народнай культуры і краса яе па-ранейшаму вабяць маладых і гарачых сэрцам.

Літаратура

Карский 1903 – Карский, Е. Ф. Белорусы: в 3 т. Варшава: Тип. Варш. учеб. окр., 1903–1922. Т. 1: Введение в изучение языка и народной словесности.

Кісялёў Г. В. Пошукі імя. Мінск: Маст. літ., 1978.

Крывіцкі 1975 – Крывіцкі, А. А. Тры этапы фарміравання беларускай дыялектнай лексікаграфіі. З народнага слоўніка. Мінск: Навука і тэхніка, 1975.

Левкиевская 2002 – Левкиевская, Е. Е. Механизмы создания мифологических фантомов в «Белорусских народных преданиях» П. Древлянского // Рукописи, которых не было: подделки в области славянского фольклора. М. : Ладомир, 2002. С. 311–352.

Носович 1873 – Носович, И. И. Белорусские песни, собранные И.И. Носовичем // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. – СПб., 1873. Т. 5. С. 45–281.

Пыпин 1892 – Пыпин, А. Н. История русской этнографии: в 4 т. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1890–1892. Т. 4: Белоруссия и Сибирь, 1892.

Топорков 1997 – Топорков, А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. – М.: Индрик, 1997.

Топорков 2000 – Топорков, А. Л. Об источниках «Поэтических воззрений славян на природу» // А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу: справ.-библиогр. материалы. – М.: Индрик, 2000. С. 7–50.

Федас 2006 – Федас, В. В. Науково-теоретичні засади фольклористичної діяльності Михайла Максимовича: автореф. дис. … канд. філол. наук: 10.01.07. Київ, 2006.

Цішчанка 1986 – Цішчанка, І. К. Да народных вытокаў: збіранне і вывучэнне беларускага фальклору ў 50–60-я гг. XIX ст. – Мінск: Навука і тэхніка, 1986.

Шпилевский 1846 – Шпилевский, П. М. Белорусские народные предания; Белорусские поверья / Ксерокопия.

ЮРЫ ПАЦЮПА

КАЛЯ БРАМЫ СКАРБАЎ: НА 120-я ЎГОДКІ НАРОДЗІНАЎ МАКСІМА ГАРЭЦКАГА

Час і месца з’яўлення генія нельга вызначыць ніякімі футуралагічнымі метадамі. І таму 6 (18) лютага 1893 года ніхто не ведаў, што ў в. Малая Багацькаўка на Мсціслаўшчыне ўзышла зорка будучага генія беларускага народа, арыгінальнага празаіка, філосафа, гісторыка літаратуры, мовазнаўцы і фалькларыста Максіма Гарэцкага. Геній – гэта не толькі найвышэйшая ступень таленту, але і дух-ахоўнік. Геніем-ахоўнікам народнай спадчыны для Беларусі стаў Гарэцкі.

Ён быў наймаладзейшы сярод нашаніўцаў першай велічыні. М. Гарэцкі прыйшоў у шчыльнае кола беларускіх адраджэнцаў тады, калі ўжо шмат чаго было зроблена. Але для яго засталося яшчэ гэтулькі працы, што пісьменнік паспеў стаць першым не ў адной сферы дзейнасці. Патрэбная была паўнавартая проза – і ён стаў пісаць так, як ніхто да яго не пісаў. У свой час Антон Адамовіч давёў, што якраз М. Гарэцкі, і ніхто іншы, першы напісаў беларускі раман. Патрэбная была гісторыя беларускай літаратуры – і М. Гарэцкі піша першы грунтоўны падручнік, які вытрымаў не адно выданне, які можна паставіць побач толькі з граматыкай Браніслава Тарашкевіча. Патрэбныя папулярныя руска-беларускія і беларуска-рускія слоўнікі – зараз з’яўляюцца першыя падручныя слоўнікі, укладзеныя і самім Гарэцкім, і ў суаўтарстве з братам Гаўрылам, Мікалаем Байковым, пад рэдакцыяй Яна Станкевіча. Іх можна трымаць як настольныя кнігі, іх зручна насіць у кішэні… Такая ўжо адмысловая роля

адраджэнца – браць на сябе ўсё, што ў цяперашні момант патрэбна для нацыянальнай культуры. Так распачыналі адраджэнне браты Луцкевічы, так ствараў Максім Багдановіч, так шчыраваў Вацлаў Ластоўскі.

Цяпер, азіраючыся назад, можна пэўна казаць, што ўсё, зробленае М. Гарэцкім, не страціла актуальнасці. Мала таго, яно нібыта чакае працягу. Яго проза, яшчэ не пазбіраная, чакае годнага тлумачэння. Чакаюць годнага спадкаемцы закладзеныя ім мастацкія традыцыі. І пакуль застаюцца адкрытымі пытанні кадыфікацыі мовы – яго слоўнікі невычэрпная крыніца для лексікографа. А тэксты М. Гарэцкага мусяць быць разабраныя па цаглінцы і зноў складзеныя – толькі тады ў нас з'явіцца праўдзівая граматыка беларускай мовы.

* * *

Значнае месца ў дзейнасці М. Гарэцкага займала вусная народная творчасць, фальклорнымі матывамі густа насычаная ягоная проза. А ў цэлым фальклор ён разглядаў як аснову пісьменства, што і адбілася ў далейшай навуковай і педагагічнай дзейнасці пісьменніка. Фактычна, Гарэцкі выступіў у трох іпастасях: як ф і к с а т а р, і н т э р п р э т а т а р і ў т ы л і з а т а р беларускай народнай творчасці. На жаль, гэты кірунак пісьменнікавай працы асветлены вельмі скупа.

Праграмным тэкстам, дзе М. Гарэцкі выклаў свае фалькларыстычная погляды, стаў даклад «Збіранне і апрацоўка фальклору», агучаны на першым Усебеларускім краязнаўчым з'ездзе ў лютым 1926 г.[1] Паводле гэтага даклада была прынятая рэзалюцыя з'езда [Гарэцкі 1990, 558]. Найбольшае месца ў выступе адведзена збіранню і публікаванню народнай творчасці, нямала было сказана пра папулярызацыю фальклору [Гарэцкі 1990, 171–198][2] не абмінуў аўтар даклада і такія аспекты, як вывучэнне сабраных матэрыялаў, выкарыстанне здабытых вынікаў у тэарэтычнай, гістарычнай і практычнай культурніцкай працы. Той стваральны імпэт, планамерны падыход да будавання культуры, які быў характэрны для першага паслярэвалюцыйнага дзесяцігоддзя, М. Гарэцкі паслядоўна зрэалізаваў у сваёй праграме. Супастаўляючы мінулае і новыя мажлівасці беларускай фалькларыстыкі, ён зазначыў, што ў збіральніцкай працы павінна быць ясная навуковая перспектыва, тым часам як дагэтуль «не было ніякай агульнай планавасці». Для аптымізацыі гэтай працы аўтар даклада вылучыў два кірункі, гуманітарны і тэхнічны: павышэнне кваліфікацыі збіральнікаў і выкарыстанне новай тэхнікі – фанографаў, стэнаграм і г. д.

М. Гарэцкі разглядаў збіранне і захаванне фальклору як масавую з'яву, як вялікі нацыянальны праект, усведамляючы пад тое, што індустрыялізацыя і масавая асвета хуткімі тэмпамі мяняюць жыццё і шмат якія каштоўнасці будуць страчаныя незваротна. Настойваючы на масавасці збіральніцкай працы, на павышэнні кваліфікацыі «сярэдняга масавага збіральніка», ён у той жа час дапу-

[1] Далей тэкст даклада цытуецца паводле выдання: Гарэцкі 1990, 276–280.

[2] Пра папулярызацыю народнай песні М. Гарэцкі пісаў яшчэ ў артыкуле «Наш тэатр» (1913), а пра пільную патрэбу збірання народнай творчасці – у эсэ «Развагі і думкі» (1914).

скаў мажлівасць спецыялізацыі «па пэўных відах фальклору». Важнае месца ў гэтым праекце адводзілася агульнаадукацыйнай школе. «Ну ці ж не мог бы кожны настаўнік мімаходам запісаць вусныя творы ў сваёй вёсцы?» – ставіў пытанне М. Гарэцкі і наракаў: «Друкаваных зборнікаў цяпер няма ў продажы», «сабраны матэрыял не друкуецца». Другі аспект планавання збіральніцкай дзейнасці – праблема арэалаў, ці, як казаў аўтар, «дзе і калі многа, дзе і калі нічога» не пазбірана. У дакладзе гаварылася: «Трэба звярнуць увагу на тыя мясцовасці, якія дагэтуль зусім невядомы ў навуцы сваім фальклорным багаццем». Пісьменнік не абмяжоўваўся вузкаэтнічным падыходам да фальклору, лічыў, што ў гэтай працы павінна быць шчыльная лучнасць з суседзямі, як унутры ў СССР, так і па-за яго межамі.

Сістэматызацыю і публікацыю сабраных матэрыялаў М. Гарэцкі таксама імкнуўся паставіць на належны навуковы ўзровень. Тут ён прапанаваў той аптымальны, збалансаваны падыход, пры якім лінгвістычная дакладнасць запісаў не шкодзіць усебаковаму ўспрыняццю эстэтычнага аб’екту. «Мы ў сваіх запісах павінны, разумеецца, захоўваць усе, па магчымасці, асаблівасці мовы, – казаў пісьменнік, – але не столькі паганяць за гэтым (дыфтонгі і да т. п.), колькі за дакладнай перадачай літаратурна-мастацкага боку ў слоўным творы». Гэтае палажэнне, важнае для тэксталогіі фальклору, адкрывала вялікія перспектывы ў культуры, дазваляла зрабіць актуальнай народную творчасць для шырокіх масаў і наступных пакаленняў [параўн.: Пропп 2001]. М. Гарэцкі ўсведамляў заганы аматарскай фалькларыстыкі і пералічаў іх: «падпраўленыя месцы», «ухіл у бок расійскай мовы і правапісу», не захаваныя «метры, рытмы, страфы», не пададзеная мелодыя. «Казкі, запісаныя вучнямі, пісарамі і да т. п., – наракаў ён, – магчыма, не перадаюць і прыблізна таго мастацтва, з якім казаў казачнік». Але нават у няякасных матэрыялах стараўся знайсці пэўную каштоўнасць, рацыянальнае зерне: «У самым дрэнным запісе знойдзецца нешта карыснае для ўвагі даследчыка».

Дбаў М. Гарэцкі не толькі пра якасць тэкстаў, але і пра навуковы апарат, які павінен суправаджаць публікацыю: «Пры запісах абавязкова трэба даваць розныя належныя весткі, зазначаючы заўсёды, ці збіральнік сам гэта ведае, ці ён гэта толькі чуў ад каго». У дакладзе прапаноўваліся розныя спосабы класіфікацыі тэкстаў: «Да зборнікаў прыкладаецца спіс, у якім паказваецца падзел матэрыялаў па мясцовасці, па часе, па роду, віду, і матыву». «Можна было б дзяліць па эпохах, па матывах». М. Гарэцкі мусіў зазначыць нястачу «навуковай крытыкі» ў беларускай фалькларыстыцы, тое становішча, калі «шмат сабрана, але мала даследавана». Вывучэнне фальклору, на яго думку, павінна стаць ключом да нацыянальнай гісторыі, а таксама грунтам тэарэтычнай і практычнай паэтыкі: яно «шмат чаго вытлумачыць... у гісторыі культуры», «раскрые... сутнасць... паэтычнай творчасці», «будзе дапамагаць нашым паэтам і пісьменнікам тварыць».

Той дадатны момант савецкай сістэмы, калі з пашырэннем асветы пашыраліся літаратурныя аб’яднанні, М. Гарэцкі прывязвае да народнай творчасці і прапануе бадай што ўтапічны, але надзвычай прыгожы праект: «Трэба, каб

літаратурныя гурткі мелі ў ліку сваіх членаў і казачнікаў з народа». Аднак народная творчасць для М. Гарэцкага – гэта не толькі слоўнае мастацтва, музычнай асвеце ён адводзіць не меншае, калі нават не большае, месца ў сваім праекце: «Трэба тварыць масавыя хоры і развіваць пяянне ў самых шырокіх размерах», «трэба, каб пялі не толькі вучоныя артысты-прафесіяналы, а выступалі б на сцэне і пеюны-мастакі з рабочых і сялянскіх мас без усякай тэарэтычнай падрыхтоўкі». Паводле разгледжанага дакладу была прынятая рэзалюцыя аб збіранні і апрацоўванні фальклору. Яшчэ раней, у 1925 г. М. Гарэцкі разам з І. Замоцiным склаў «Інструкцыю па збіранні вуснай народнай творчасці». Ужо гэтага даволі, каб высока ацаніць ролю пісьменніка ў станаўленні беларускай фалькларыстыкі як навукі, але пробным каменем для кожнага фалькларыста служыць яго палявая праца.

У 1928 г. М. Гарэцкі ў суаўтарстве з кампазітарам А. Ягоравым выдаў зборнік «Народныя песні з мелодыямі», у які ўвайшло 318 тэкстаў, запісаных ад Аўфрасінні Гарэцкай – пісьменнікавай маці. Зборнік каштоўны як узор амаль поўнага рэпертуару аднаго выканаўцы, зрэз культурнага жыцця асобна ўзятае ўсходнебеларускае вёскі. У рэпертуар А. Гарэцкай уваходзілі сямейна-бытавыя, каляндарныя і духоўныя песні: радзінныя, вясельныя, веснавыя, жніўныя, псальмы. Валодала народная спявачка рознымі стылямі выканання, у прыватнасці, г зв. спевам «з пералівамі», характэрным для беларускага Падняпроўя. Да гэтай пары матэрыялы, падрыхтаваныя М. Гарэцкім, могуць служыць прыкладам навуковай карэктнасці і дакладнасці: кожны тэкст суправаджаецца каментарамі спявачкі аб месцы, часе і ўмовах выканання, аб прызначэнні тэксту, даюцца характарыстыкі адрасатаў і адрасантаў. Тым часам у зносках пад тэкстамі песень змяшчаюцца заўвагі публікатара: тлумачацца асобныя словы, удакладняюцца паўторы, часта падаюцца варыянты («адменнікі») тых ці іншых радкоў.

Зборнік «Народныя песні з мелодыямі» меркаваўся яго ўкладальнікамі як навуковае выданне, таму асобнае ўвагі заслугоўвае спосаб транскрыпцыі тэкстаў. Вось некалькі характэрных прыкладаў запісаў песень (падкрэсліваем тыя мясціны, дзе варта звярнуць увагу, як перадаюцца асаблівасці паўночна-ўсходняга дыялекту Мсціслаўшчыны): *Гомын-гомын на вуліцы, // Гомын-гомын ны ш*[ы/у]*рокый; Іванька йдзець; Баба мыя быгда́ныя; Ня грюк грючыць ды па новіенькых... А квартоўку кынапель; А ў новінькій кылыбель; А ўдаріла Ганутычка // А бабі чалом: // Ёсьць у мяне длі бабусі // Бочычка віна; Што йна ня поўна; Сы кручыны, сы пічалі // Сыма́ атпіла; ды явор ны дваре; Каб яно шчасьліва б*[ы/у]*ло; Чэріз бор сысна́; Сілязень пл*[ы/у]*вець; Ні знаіш; А сьвежыя рыбычка – // В*[ы/у]*кунёк; П*[ы/у]*таіць; Н*[ы/у]*чуваць; Ў цябе кыхтан зеляненькі; дырагій абыча́й; Зы гарою бярёза вецьця гнець; Тыцянычка з маткыю; бра́цьця вінуватыя; біс стряхі пад небым; Лі калодзіжа, лі сьц*[і/ю]*дзёныга; Свайму Йваньку дырма ддам; Етыму дывала; схадзі пу вадзіцу; Ды па ʻнтончыкавай назе, – // Антон плачыць; цареўну ʻддаць; стада ʻвец пасьвіць; Вазьмі злоты, // ʻтамкні ў раю // Вароты*[1].

[1] Усе цытаты даюцца паводле выдання: Народныя 1928.

Першае, што кідаецца ў вочы, гэта паслядоўнае адлюстраванне ў запісах дысіміляцыйнага акання і якання, характэрнае для ўсяго рэгіёну і Малой Багацькаўкі ў прыватнасці: *мыя, быгда́ныя, кынапель, длі бабусі, што йна, бочычка, пічалі, сымá, сыснá, ны дваре, ні знаіш, Тыцянычка, біс стряхі, лі калодзіжа, дывала* і ў той жа час: *ня поўна, у мяне, у цябе, бярёза, зеляненькі*. Асіміліцыйнае змякчэнне зычных да 1933 г. перадавалася ў літаратурнай мове, таму не дзіва, што мы яго знаходзім і ў зборніку: *ёсьць, шчасьліва, сьвежыя, вецьця, бра́цьця*. Тое самае можна сказаць і пра чаргаванне *і/й*: *Іванька йдзець, што йна, свайму Йваньку*. Варта звярнуць пільную ўвагу на такую характэрную для беларускай народнай паэзіі з'яву як элізіі – зліццё сумежных галосных, на жаль, занядбаную айчыннай навукай. Іх М. Гарэцкі передае традыцыйна, праз апостраф: *па ʻнтончыкавай, стада ʻвец, злоты, // ʻтамкні, цареўну ʻддаць*, часам апостраф апускаецца: *дырма ддам*. Для перадачы дыфтонгаў М. Гарэцкі карыстаецца спалучэннем літараў на ўзор матэматычных дробаў: *ны ш*$^{ы/у}$*рокый, б*$^{ы/у}$*ло, в*$^{ы/у}$*кунёк, п*$^{ы/у}$*таіць, н*$^{ы/у}$*чуваць, сьц*$^{і/ю}$*дзёныга* або передае адной літарай: *віднуватыя, пу вадзіцу*. У зборніку паслядоўна перадаецца гіпермяккае *[р']* – адметнасць паасобных гаворак усходняе Магілеўшчыны: *грюк грючыць, ударіла, дваре, чэріз, бярёза, стряхі, цареўну*, іншыя фанетычныя і марфалагічныя асаблівасці багацькаўскай гаворкі: *кыхтан, Тыцянычка, етыму, атпіла, пы/утаіць, гнець, плачыць, дырагій*.

Адметна, што М. Гарэцкі адрознівае навуковую транскрыпцыю тэкстаў вуснае народнае творчасці і папулярную, выкананую дзеля эстэтычных ці педагагічных мэтаў. Гэты кантраст відавочны, калі прымеркаваць «Народныя песні з мелодыямі» да ягонай хрэстаматыі «Выпісы з беларускай літаратуры: Вусная народная творчасць. Старадаўнае пісьменства» (1925) – матэрыялы ў хрэстаматыі падаюцца ў згодзе з нормамі тагачаснага правапісу. М. Гарэцкі і гэтым разам не дапускае некарэктнасцяў, тэксты ён не рэдагуе, а толькі адаптуе для большае даступнасці эстэтычнага аб'екту, бо тут важны іх літаратурны аспект. Зрэшты, калі ўзяць пад увагу тое, што ў хрэстаматыі матэрыялы бяруцца з розных крыніц і з розных арэалаў, то інакш і быць не магло. Відаць, калі б М. Гарэцкаму давялося ўкладаць зборнік моўных матэрыялаў – на першае месца ставіўся б не мастацкі, а лінгвістычны аспект. У «Выпісах...», само сабою, шырэйшыя і жанравыя абсягі, чым у багацькаўскім зборніку – укладальнік ставіць на мэце паказаць усе асноўныя жанры беларускага фальклору: апрача песень гэта – замовы, казкі, прыказкі, прымаўкі, загадкі. Кожны жанр суправаджаецца падрабязным уводным каментаром, дзе тлумачыцца гістарычна-літаратурны і культуралагічны кантэкст яго бытавання.

Больш падрабязна і сістэматычна пагляды М. Гарэцкага на фальклор выкладаюцца ў ягонай «Гісторыі беларускай літаратуры» [Гарэцкі 1920 і далей]. Нарыс народнае творчасці з'явіўся толькі ў трэцім – савецкім – выданні падручніка за 1924 г., але гэты раздзел арганічна ўпісаўся ў кнігу, надаўшы ёй архітэктанічную завершанасць. І ў той жа час раздзел «Вусная народная творчасць» можна разглядаць як самастойную фальклярыстычную працу, што далёка перасягае рамкі

літаратуразнаўчага дыскурсу. Асаблівую каштоўнасць ёй надае блізкае знаёмства аўтара з прадметам, яго ўлучанасць у кантэкст народнай творчасці. Заўвагі М. Гарэцкага аб рытуале, аб побытавых умовах функцыянавання тэкстаў можна разглядаць як палявыя запісы, як беспасярэднюю крыніцу звестак. На фальклярыстычным нарысе, як і на іншых частках падручніка, адбілася метадалогія культурна-гістарычнай школы з яе дэтэрмінізмам і ўсебаковым падыходам да аб’екту. Савецкі кантэкст, відаць, паўплываў на пэўную камплімэнтарнасць аўтара ў дачыненні да паганства, сталае проціпастаўленне таго хрысціянству, але дыскурс М. Гарэцкага ніяк не назваць марксісцкім, хоць бы таму, што сацыяльны дэтэрмінізм тут падпарадкуецца прыроднаму.

Падручнік М. Гарэцкага сведчыць аб немалой абазнанасці аўтара ў сучасных яму эстэтычных канцэпцыях. Апроч культурна-гістарычнай школы пісьменнік апелюе да працоўнай тэорыі паходжання мастацтва, да тэорыі самазараджэння сюжэтаў, якую звязвае з сацыяльна-гістарычнымі ўмовамі, згадвае гукаперараймальную версію паходжання мовы. Асабліва прыкметны ў нарысе кампаратывісцкі аспект: М. Гарэцкі неадменна звяртаецца да грэка-рымскіх абрадаў дзеля глыбейшага спасціжэння фукцыянавання беларускага фальклёру, найбольш архаічныя з’явы, такія як замовы, аўтар прымяркоўвае да асіра-вавілонскіх тэкстаў. І ў той жа час з-пад увагі не выпадае сучасны кантэкст. Праз увесь нарыс жанры беларускага фальклору прыраўноўваюцца да адпаведных жанраў рускай народнай творчасці. М. Гарэцкі падкрэслівае, што ў Беларусі, куды лепш, як у Расіі захавалася каляндарна-абрадавая паэзія і ў той жа час заўважае, што беларускае свята Масленкі менш развітае, чым руская Масленіца. Водгукам эстэтыкі класіцызму ў фальклярыстыцы стала асаблівая ўвага да эпасу: яго настойлівае шуканне, апраўданне нястачы эпічных жанраў. Не ўнікае гэтага акцэнту і М. Гарэцкі, тлумачачы слабасць беларускага эпасу незаангажаванасцю айчыннай гісторыі ў важных падзеях. Такое бачанне мінулага цалкам кладзецца ў нашаніўскі гістарызм, як на сёння дык даволі навуцы.

Апісанне сістэмы беларускага фальклору ў падручніку М. Гарэцкага не зводзіцца да гістарычных ды экстралітаратурных тлумачэнняў. Пэўная ўвага надаецца і паэтыцы вуснай народнай творчасці: аўтар спыняецца на кампазіцыі замоў, песень, падрабязна разглядае сістэму тропаў у вясельных песнях, казках, прыказках, загадках. Яшчэ не ўвайшлі ў фальклярыстыку набыткі фармальнай школы, яшчэ не былі зробленыя адкрыцці В. Пропа, таму звесткі аб паэтыцы адносна скупыя, але трапныя. Апісваючы жанры, пісьменнік разглядае іх у адзінстве з музычным і рытуальным увасабленнем, не абмінае таксама і эмацыйна-псіхалагічнага ракурсу. Заўвагі М. Гарэцкага адносна настраёвасці тых ці іншых жанраў надаюць аб’екту цэласнасці, рассоўваючы абсягі паэтыкі да абсягаў эстэтыкі. Арганічнае знаёмства з народнай творчасцю, заглыбленне ў яе прыроду знайшло плённы працяг і ў арыгінальнай творчасці празаіка.

Яшчэ ў 20-я гг. Антон Адамовіч, аналізуючы першую кнігу пісьменніка, зборнік «Рунь» (1914), вылучыў тры імпліцытныя раздзелы («паверхі») ў прозе М. Гарэцкага: сацыяльна-бытавы, касмаганічна-гнасеалагічны

і нацыянальна-беларускі [Адамовіч 2005] – у апошнім, зазначым, адбываецца сінтэз праблематыкі двух першых. Дакладнейшай класіфікацыі бадай што і сёння не прапанаваць. З гэтых трох «паверхаў» толькі другі цесна знітаваны з фальклорам. На жаль, другому раздзелу пашанцавала найменей. Для яго рэлевантнай інтэрпрэтацыі ні Антон Адамовіч у «спробе манаграфіі» «Максім Гарэцкі» (1928), ні Алесь Адамовіч у кнізе «Браму скарбаў сваіх адчыняю...» (1980) не мелі дастатковай свабоды выказвання, іх мысленне, нетрывіяльнае і незашоранае, усё ж развівалася ў атмасферы атэістычнага кантролю. Але абмінуць відавочнае таксама не выпадала, таму подступы да нязручнае тэмы былі зробленыя. Самы нерв касмаганічна-гнасеалагічнае прозы агаліўся ў пытанні А. Адамовіча: «І чаму так уважліва і нават з захапленнем фіксуе ўсякую «д'ябальшчыну» лірычна настроены, добра начытаны студэнт – персанаж, за якім мы лёгка пазнаем аўтара?» [Адамовіч 1980, 36].

На Адамовічава пытанне, бадай што, не адказаў бы і сам аўтар гэтае прозы. Больш за тое, застаецца ўражанне, што пісьменнік, верны сын эпохі пазітывізму, нібы саромеецца свайго захаплення, час ад часу спахапляецца і пачынае апраўдвацца. Так ці інакш, у М. Гарэцкага быў асаблівы смак да ўсяго інфернальнага і таямнічага, можна сказаць, да «падзем'я» народнае душы. У пісьменніка практычна няма стылізацыяў пад фальклор – для беларускай літаратуры, якая толькі што адарвалася ад народнага грунту, як слушна піша І. Чыгрын, гэта была б завялікая раскоша [Чыгрын 1971, 134–161]. Стылізацыі маглі сабе дазволіць літаратуры перанасычаныя кніжнасцю, у стылізацыі мог пускацца М. Багдановіч, сын гораду, але не М. Гарэцкі, сын вёскі. І ўсё ж, І. Чыгрын, даследуючы ўплыў народнае творчасці на пісьменнікаў пачатку XX ст. не заўважыў галоўнага, бо практычна ўхіліўся ад нязручнае тэмы народнага містыцызму. Вобразная тканіна прозы М. Гарэцкага наскрозь прасякнутыя народнымі павер'ямі, матывамі, алюзіямі на міфічная сюжэты. Адно што яму не трэба было ісці да народнага, як М. Багдановічу ў міфалагічным цыкле, а потым у «Забытым шляху» – празаік рухаўся ў адваротным кірунку: ад народнага да кніжнага.

Вось адна характэрная дэталь, якая сведчыць, што мы дагэтуль не спасціглі ў належнай меры асоб М. Гарэцкага. У бібліяграфіі пісьменніка час ад часу ўсплывае ягоная нібыта апрацоўка народнае казкі «Чаму ходзяць па месяцу» [гл., напрыкл.: Беларускія 1993, 153; Беларускі 2005, 335]. Калі б бібліёграфы хоць раз прачыталі тую публікацыю, то лёгка маглі б пераканацца, што гэта зусім не апрацоўка і нават ніякая не казка, а арыгінальны твор пісьменніка, дасканалы ўзор лірычнай прозы ў тым самым гнасеалагічна-касмаганічным рэчышчы [Аршанскі 1928, 91–93]. Кантраст аўтарскага і народнага асабліва кідаецца ў вочы, бо побач змяшчаецца народная песня ў запісе М. Гарэцкага з характэрнай для яго перадачай дысіміляцыйнага акання. Відаць, у 1928 г. пісьменнік ужо не мог адважыцца публікаваць тэксты з любым яму містычным пачаткам. Падзагалоўкам «казка» і прыпіскай у канцы *Апрацаваў М. Г.* ён абышоў цэнзуру і ідэалагічную крытыку. Відавочна, што прыпіска – не больш як літа-

ратурны прыём накшталт Багдановічавага ў «Апокрыфе»: *Рукапіс гэты адшукаў Максім Багдановіч* або ў «Апавяданні аб іконніку і залатару»: *Рукапіс гэты, пісаны гаворкай нашай старажытнай, адшукаў і словамі сучаснымі перапісаў Максім Багдановіч*.

Аднак лірычны абразок «Чаму ходзяць па месяцу» зусім не чужы народнай творчасці, наадварот, у ім мы бачым квінтэсэнцыю фальклярызму М. Гарэцкага як пісьменніка: матэрыял народнай міфалогіі, прапушчаны праз пісьменнікава мысленне, набывае арыгінальную асабовую архітэктоніку з моцным лірычным пачаткам. Кожны сегмент твора адсылае да народнай творчасці і ў той жа час кожны сказ і кампазіцыя цэлага адметныя непаўторным, аўтарскім стылем. Гэтая эстэтыка, у большай ці меншай меры, увасобілася ў апавяданнях і аповесцях «Патаёмнае», «Цёмны лес», «Роднае карэнне», «Страхаццё», «Што яно?», «Дурны настаўнік», «Лірныя спевы» і да т. п. [гл.: Гарэцкі 1984]. Міфалагічныя сюжэты зазвычай служаць матэрыялам для гульнёвых жанраў: готыкі, хорару. Але ў М. Гарэцкага мы бачым нешта іншае. З аднаго боку, пісьменніка можна ўпікнуць, што так і не адважыўся распачаць беларускую гульнёвую навэлу, з іншага боку, ён ідзе далей: міфалагічныя сюжэты толькі прыступка (алюзія, матыў) для нечага істотнейшага, для сур'ёзнай літаратуры, у якой раскрываецца народная філасофія, адкрываецца прагал у бясконцасць. Не папужаць, здзівіць, казытнуць нервы, а прымусіць задумацца, задзівавацца, як перад тым зорным небам, перад бясконцасцю неспазнанага імкнецца празаік. Элементы народнай паэтыкі, як ужо зазначалася, не вельмі пашыраная з'ява ў прозе М. Гарэцкага, іх можна заўважыць у апавяданнях «Асілак», «Фантазія», «Страшная музыкава песня», шмат у якіх творах як цытаты ці як эпіграфы трапляюцца фрагменты народных твораў.

На заключэнне дазволім сабе зазначыць: прыкладаў больш плённага і творчага, нетрывіяльнага скарыстання народнай творчасці, якое мы бачым у М. Гарэцкага, у беларускай літаратуры, зусім не беднай на фальклярызм, цяжка знайсці. Брама скарбаў, пра якую ён пісаў, на якую звяртаў увагу А. Адамовіч, гэта не толькі багацце творчай душы, гэта і кшталты народнай спадчыны, якія пісьменнік спасцігаў, адкрываў нашчадкам, брама, пры якой ён быў збіральнікам і вартавым.

Літаратура

Адамовіч 1980 – Адамовіч, А. «Браму скарбаў сваіх адчыняю...» – Мінск: БДУ імя Леніна, 1980.

Адамовіч 2005 – Адамовіч, Ант. Да гісторыі беларускае літаратуры. Мінск: выдавец ІП Зміцер Колас, 2005. С. 32–210. Упершыню: Узвышша. 1928. № 1–6.

Аршанскі маладняк. 1928. № 7. С. 91–93.

Беларускія 2005 – Беларускія пісьменнікі: бібліягр. слоўн. у 6 т. Т. 2. – Мн. БелЭн,, 1993.

Беларускі 2005 – Беларускі фальклор: энцыклапедыя. У 2 т. Т. 1. Мінск: БелЭн., 2005.

Гарэцкі, Ягораў 1928 – Гарэцкі М. і Ягораў А. Народныя песні з мелодыямі. Менск, 1928.

Гарэцкі – Гарэцкі, М. Гісторыя беларускае літаратуры. Вільня, 1920 (2 выд.: Вільня, 1921; 3 выд.: Вільня, 1924; 3 выд., перапрац. і дап.: Масква; Ленінград, 1924; перавыд. апошняга: Мінск, 1990.).

Гарэцкі 1984 – Гарэцкі, М. Збор твораў. У 4 т. Т. 1. – Мінск: Маст. літ., 1984.

Гарэцкі 1990 – Гарэцкі, М. Творы. Мінск: Маст. літ., 1990.

Пропп 2001 – Пропп, В. Я. Текстологическоередактированиезаписей фольклора // Пропп В. Я. Сказка. Эпос. Песня. М.: Лабиринт, 2001.

Чыгрын 1971 – Чыгрын, І. Станаўленне беларускай прозы і фальклор: Дакастрычніцкі перыяд. – Мінск: Навука і тэхніка, 1971.

Навуковае выданне

БЕЛАРУСКІ ФАЛЬКЛОР:
МАТЭРЫЯЛЫ І ДАСЛЕДАВАННІ

Выпуск 1

Рэдактары: *Н. В. Якавенка, Т. В. Лапцёнак*

Мастацкі рэдактар *Т. Д. Царова*

Тэхнічны рэдактар *В. А. Тоўстая*

Камп’ютарная вёрстка *М. Э. Малярэвіч*

Падпісана да друку 27.01.2014. Фармат $70 \times 100^{1}/_{16}$. Папера афсетная. Друк лічбавы.
Ум. друк. арк. 37,7. Ул.-выд. арк. 34,7. Тыраж 300 экз. Заказ 274.

Выдавец і паліграфічнае выкананне:
Рэспубліканскае ўнітарнае прадпрыемства «Выдавецкі дом «Беларуская навука».
Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вытворцы, распаўсюджвальніка
друкаваных выданняў № 1/18 ад 02.08.2013. Вул. Ф. Скарыны, 40, 220141, Мінск.